SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Moral socioeconómica

Angel Galindo



MORAL SOCIOECONOMICA

POR
ANGEL GALINDO GARCIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 1996

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (9-IX-1996)

Madrid 1996
Depósito legal: M. 31.342-1996
ISBN: 84-7914-252-9
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE

CONCRECION DE LA MORAL ECONOMICA

INTRODUCCION

El proceso de reflexión sobre la moral económica y su elaboración incluye el estimular un diálogo abierto e interdisciplinar entre la teología y las demás ciencias del hombre (cf. OT 14), entre las que ocupa un lugar especial la ECONOMÍA. Desde este contexto, la presencia de la Moral socioeconómica, como parte de la teología, en el ámbito de la enseñanza y de la praxis queda legitimada:

Dentro de la Iglesia y de la sociedad, promoviendo y ofreciendo permanentemente a todos la comprensión histórica y la elaboración racional del comportamiento del hombre. En la moral económica, la lectura científico-práctica de la realidad del «hacer» humano se lleva a cabo con el auxilio de los contenidos objetivos del cristianismo y con los hechos, ideas y exigencias éticas «elaborándola sistemáticamente a la altura de la ciencia analítica, del pensamiento teórico contemporáneo y de la situación histórica de la propia Iglesia» *.

En relación con el resto de asignaturas teológicas: aunque cada una tiene su campo específico, sin embargo la moral económica dentro de la moral en general no sólo ayuda a entender aquéllas, sino además necesita de su auxilio en sus aspectos fundamentales (Historia de la Iglesia, Sagrada Escritura, Antropología teológica).

Desde su especificidad. Esta asignatura tiene su propio campo epistemológico. De todos modos, como el resto de asignaturas, intenta desde su especificidad «armoniosamente abrir cada vez más las inteligencias de los alumnos al misterio de Cristo, que afecta a toda la historia de la humanidad» (OT 14).

Nuestro camino metodológico es el de la abstracción. Este no debe confundirse con el esencialismo clásico. Sin experiencia y sin una mirada a la realidad social no existe abstracción. Pero por «experiencia» no entendemos únicamente la constatación de hechos sociales como puede ser la tarea de la sociología. Pensamos que existe en el orden de los valores sociales una experiencia interna, a la que se refiere Kant, para fundar lo ético en el «deber ser», a diferencia del mero «ser».

Por todo esto, la moral económica se legitima, en primer lugar, como conocimiento teórico y práctico (abstracto experimental) de las reglas de comportamiento en el marco de la vida social, en la historia y en sí mismo. En segundo lugar, queda legitimada por los fines que pretende la acción social del hombre y de la Iglesia con su

* *Sapientia christiana* 66.

misión evangelizadora propia. Y por último, desde la acción específica de la vida social tanto dentro de la teología como fuera de la misma.

En otro orden, el estudio de *la moral socioeconómica queda nucleado en torno a dos ejes:* la fundamentación de la moral económica y la concreción de la misma. La primera incluye la historia, la Sagrada Escritura, la exposición de algunas categorías sociales, la doctrina social de la Iglesia y el engranaje de la misma ciencia económica. En el segundo eje se afrontan situaciones muy concretas de la economía y de la vida en sociedad: la economía, la propiedad, el trabajo, la empresa, las respuestas éticas solidarias, los sistemas económicos y los nuevos campos de realización de la economía.

Por ello, el ámbito de la moral socioeconómica tiene en cuenta que el estudio de la moral económica ha de entrar en contacto con el cristiano y con el hombre, porque «no hay nada verdaderamente humano que no encuentre eco en nuestro corazón» (GS 1) y porque esta parte de la teología ha de ser fiel a la invitación conciliar de «aplicarnos con cuidado especial a perfeccionar la teología moral» con las armas de la ciencia, de la Sagrada Escritura y con la obligación *de producir frutos para la vida del mundo en la caridad* (cf. OT 16).

— *La moral económica fundamental* puede definirse como la parte de la moral que estudia los fundamentos de la moral que mira al campo social en la vida económica, como organización estructural de la sociedad: las costumbres, la cultura, la comunicación, los sistemas económicos, etc.

En primer lugar, se funda en la *Sagrada Escritura* porque es ésta el alma de la teología (cf. DV 24), y «la teología moral ha de ser nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura» (OT 16).

En segundo lugar, su *amplitud y ámbito* se extienden al campo *histórico* porque el hombre es un ser histórico, y es en la historia donde se realiza como tal hombre. Nos interesa, pues, captar los modelos teológico-morales que dan sentido y cohesión a los diversos planteamientos históricos de la moral social cristiana.

En tercer y cuarto lugar, la moral social fundamental incluye las fuerzas básicas del engranaje social y la palabra del Magisterio sobre la realidad social, es decir, las estructuras, las ideologías y la doctrina social de la Iglesia en cuanto estudian la vida social y el estilo de vida eclesial del último siglo.

Por último, la moral social se extiende a un ámbito *categorial.* La ética cristiana ha insistido preferentemente en las categorías de la caridad social —caridad política—, la justicia y el bien común. Además, el mundo actual, después de dos guerras mundiales, los adelan-

tos técnicos y el peligro en el que el hombre se encuentra de perecer a manos de su propio progreso, necesita vivir con claridad estas categorías.

En todo caso, la relación persona y sociedad y la ideología unida a la estructura son el punto de referencia obligado de la articulación de la moral social fundamental en torno a la cuestión ético social. Estas serán el punto de mira de la reflexión que se ha de hacer desde el campo de los valores y de la ética que nace de la racionalidad humana y de la propuesta cristiana a través de la Sagrada Escritura y de la enseñanza de la misma comunidad eclesial.

— *La concreción de la moral económica* se extiende a todo aquello que afecta al hombre en su relación social con las cosas y con el uso de los bienes: la propiedad y el destino universal de los bienes, la ética del trabajo y la búsqueda del salario justo, la moral de empresa, las respuestas sociales solidarias, como la huelga, el sindicalismo y la objeción fiscal, algunas salidas a problemas económicos planetarios como los derechos humanos, la deuda externa y el desarrollo y la ecología, y la moral en los sistemas económicos.

— *En cuanto a la incorporación del contenido de la moral económica,* el intento de elaboración de una ética socioeconómica puede parecer una ambición irrealizable para quien piense que la ética existe sin necesidad de crearla literaria y científicamente. Por ello, nuestro proyecto es el de elaborar un camino de reflexión y de estudio ético complementario y fundamentado en el existente en la vida social.

El interrogante inicial en esta búsqueda del contenido es el siguiente: ¿se puede afirmar sin condiciones que las realidades terrenas, y en concreto la economía, deben ignorar los valores y los fines superiores del hombre? Tanto los liberales como los marxistas afirman que la estructura social es la que determina la norma. Pensamos, sin embargo, que la vida socioeconómica tiene necesidad de confrontarse con la instancia moral con el fin de crear un hombre nuevo y un mundo nuevo. Las instancias sociales tienen necesidad de comprometerse: así vemos que los economistas se insertan y acompañan siempre a las revoluciones industriales, acompañaron las luchas revolucionarias, permiten la organización de regímenes económicos y fundan políticas que van a durar decenios. Hoy vemos con más claridad la urgencia de esta necesidad de compromiso ante la crisis de la economía de final de siglo con sus visos de universalidad. La teología no puede separarse de la vida social y ésta no puede aislarse de los conceptos éticos, ya que «los conceptos bueno y malo, el concepto de honradez y toda una serie de ideas que de momento aún tienen su valor no se pueden separar por completo de la teología».

La moral económica ha de construirse, por tanto, acercándose a la ética presente en la vida social del hombre, con el convencimiento de que es posible y útil elaborar este estudio, aun en los problemas-límite de la vida social del hombre, respetando la autonomía de las realidades temporales y con una doble actitud: la de renovación de la moral social y su misma perfección, y conscientes de que no puede hacerse una moral social cristiana sin unos principios fundamentales y sin la ayuda de la moral fundamental que a su vez conecte con la fundamentación de la teología.

En los manuales de moral anteriores al Concilio Vaticano II, el análisis del comportamiento moral que tenía relación directa con la vida económica del hombre venía sintetizado y explicado en los tratados «De iustitia et iure». Estos tienen su exponente principal en Domingo de Soto, el gran teólogo moralista del siglo de oro español y al que, junto con otros de la época, tendremos que volver en nuestro análisis moral guiados por la tarea de buscar la verdad de las relaciones socioeconómicas. Estos tratados insistían más en la justicia que en el derecho, ya que éste no tiene sentido sin la justicia.

Han existido diversas orientaciones de la moral económica: una es la llamada «división tomista» de la moral, la cual ponía el acento principalmente en la *Moral de virtudes.* Después de estudiar la moral fundamental dirigía su acento hacia la moral especial insistiendo en las virtudes teologales y en las cardinales, especialmente en la justicia. La otra es la llamada «división jesuítica» de la moral, cuyo polo de irradiación moral está en la *Moral de mandamientos.* Esta, asimismo, después de tratar de la moral fundamental, inicia la tarea del análisis de la moral especial centrada en los preceptos.

En los últimos dos siglos la moral económica ha sufrido una evolución positiva. En un primer momento, se ofrece un panorama de obligaciones que se va concentrando poco a poco en la ley, especialmente en las leyes que regulan los bienes materiales externos. Surgen las leyes de propiedad y de dominio, el sujeto y objeto de dominio, así como los modos de adquirirlo o de ir en contra de él. En el marco de la propiedad y de dominio se desarrolla, con gran interés en el campo práctico, el estudio de los testamentos y de los contratos. Todo ello está expuesto con gran exquisitez en el tratado *De iustitia et iure.* Es aquí donde cabe el estudio de las relaciones sociales y económicas. Así se encuentra en todos los manuales de moral católica, aunque después de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) se va indicando la necesidad de completar la casuística con un contenido teológico de clara estructura tomista. No obstante, durante este mismo período, la sociedad avanza impulsada por la sociedad industrial y la Ilustración, y los manuales de moral se estancan y se manifies-

tan ciegos e insensibles a la historia del hombre concreto y a la complejidad de la vida social.

Después del Concilio Vaticano II, el esfuerzo de renovación de la moral económica construye su esquema principalmente a partir del presentado por la constitución *Gaudium et spes* y urgido por las exigencias de los problemas económicos nuevos presentes en el horizonte de la vida social con talante universal. Desde este esquema se crean algunos manuales como los de Marciano Vidal, Urbano Sánchez, José Román Flecha, Aurelio Fernández y el de los autores de *Praxis cristiana*. Una pléyade de monografías, aparecidas en revistas especializadas, estudian las cuestiones económicas con la ayuda de la Sagrada Escritura, de la antropológica y de ciencias sociales como la sociología y la ciencia económica. Este es el punto de referencia de nuestro estudio en la elaboración del manual que ahora presentamos dentro de la colección «Sapientia Fidei».

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

ALESSI, G., *Enciclopedia del novecento* I-IX (Milán 1975).
BARBAGLIO, G.-DIANICH, S. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, 2 vols. (Madrid 1982).
DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (Salamanca 1991).
BOGAERT, P.M., y otros (ed.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993).
BRUGUÉS, J.L., *Dictionnaire de Morale Catholique* (Chambray 1991).
DWYER, J.A., *The New Dictionary of Catholic Social Thought* (Minnesota 1994).
COMPAGNONI, F.-PIANA, G.-PRIVITERA, S.-VIDAL, M., *Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid 1992).
HÖRMANN, K., *Diccionario de moral cristiana* (Barcelona 1975).
LAWRENCE, C.B., *Encyclopedia of Ethics* I-II (Nueva York 1992).
METZES, B.M.-COOGAN, M.D. (ed.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford 1993).
MONDIN, B., *Dizionario Enciclopedico di Filosofia, Teologia e Morale* (Milán 1989).
PAPELES DE ECONOMÍA ESPAÑOLA, Fundación fondo para la investigación económica y social de las Cajas de Ahorros Confederadas (Madrid).
ROBERTI, F., *Dizionario di Teologia Morale* (Roma 1957).
ROSSI, L.-VALSECCHI, A., *Diccionario enciclopédico de Teología Moral* (Madrid ^{2}1978).
ROTTER, H.-VIRT, G. (ed.), *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana* (Barcelona 1993).
ROTTER, H.-GUNTER, V., *Neues Lexikon der Christlichen Moral* (Innsbruck 1990).
VIDAL, M., *Diccionario de ética teológica* (Estella 1991).
VV.AA., *Enciclopedia práctica de economía* (Barcelona 1985).
VV.AA., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980-1984) I-IV.
VV.AA., *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (Salamanca 1985).

II. MANUALES

ALVAREZ, L.-VIDAL, M. (ed.), *La justicia social* (1993).
ALBURQUERQUE, E., *La dimensión social de la caridad* (Madrid 1991).
AUBERT, J.M., *Compendio de moral católica* (Valencia 1989).

— *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona 1973)
CALLEJA, J I , *Un cristianismo con memoria social* (Madrid 1994)
CAMACHO, I , *Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1991)
CHIAVACCI, E , *Teologia morale* 3/1 *Teologia morale e vita economica* 3/2 *Morale della vita economica politica di comunicazione* (Asís 1985, 1990)
COSTE, R , *Moral internacional* (Barcelona 1967)
CUADRON, A , *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1993)
FERNANDEZ, A , *Teología Moral* III *Moral social economica y politica* (Burgos 1993)
FLECHA ANDRES, J R , *Teología Moral Fundamental* (Madrid 1994)
GOFFI, T -PIANA, G (ed), *Corso di Morale* 3 y 4 *Koinonia Etica della vita sociale* (Brescia 1991, 1994)
GUNTHOR, A , *Chiamata e risposta Una nuova teologia morale* 1-3 (Roma 1977)
HARING, B , *La Ley de Cristo* 3 (Barcelona 1967)
— *Libertad y Fidelidad en Cristo Teología moral para sacerdotes y seglares* III (Barcelona 1982-1983)
HERTZ, A -KORFF, W -RENDTORFF, T -RINGELING, H (ed), *Handbuch der Christlichen Ethik* 1-3 (Friburgo 1978-1982)
HORTELANO, A , *Problemas actuales de Moral* 1-2 (Salamanca 1979-1980)
KOL, A VAN, *Theologia moralis* 2 vols (Barcelona 1968)
MEHL, R , *Pour une ethique sociale chretienne* (Neuchâtel 1967)
MIFSUD, T , *Una construcción etica de la utopia cristiana (moral social) Moral de discernimiento* (La Florida-Santiago de Chile 1988)
PESHKE, K H , *Etica cristiana Teologia morale alla luce del Vaticano II* 2 vols (Roma 1985-1986)
POZO ABEJON, G DE, *Manual de Moral social cristiana* (Burgos 1991)
ROYO MARIN, A , *Teología moral para seglares* (Madrid 1979)
SANCHEZ, U , *La opcion del cristiano* (Madrid 1984)
UTZ, A F , *Etica Social* (Barcelona 1988)
VIDAL, M , *Moral de Actitudes* 3 (Madrid 1995)
VV AA , *Praxis cristiana 3 Opcion por la justicia y la libertad* (Madrid 1986)
VV AA , *Readings in Moral Theology* (Nueva York 1982)
WHITE, R E O , *Christian Ethics* (Georgia 1994)

III OBRAS GENERALES

1. Teología y Moral

ANGELINI, S -VALSECCHI, A , *Disegno storico della teologia morale* (Bolonia 1972)
ADORNO, T W , *Minima moralia Reflexiones desde la vida dañada* (Madrid 1987)
ALFARO, J , *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios* (Salamanca 1989)

ANDRES MARTIN, M , *Historia de la teologia en España 1470-1570* (Madrid 1980)

ANGELINI, G -VALSECCHI, L , *Disegno storico della teologia morale* (Bolonia 1972)

ARANGUREN, J L , *Moral y sociedad La moral española en el siglo XX* (Madrid 1982)

BEDJAOUI, M , *Hacia un nuevo orden economico internacional* (Salamanca 1979)

BELDA, R , *Los cristianos en la vida publica* (Bilbao 1987)

BENNASSAR, B , *Moral evangelica moral social Otra manera de vivir por un mundo solidario* (Salamanca 1990)

BERGER, P , *Piramides de sacrificio Etica politica v cambio social* (Santander 1979)

BIOT, F , *Teologia de las realidades politicas* (Salamanca 1974)

CALLEJA, J I , *Discurso eclesial para la transicion democratica 1975-1982* (Vitoria 1988)

CARDONA, C , *La metafisica del bien comun* (Madrid 1986)

CASTILLO, J M , *La alternativa cristiana* (Salamanca 1978)

CHAFUEN, A A , *Economia y etica Raices cristianas de la economía de libre mercado* (Madrid 1991)

CHENU, M D , *Hacia una teologia del trabajo* (Barcelona 1981)

CORTINA, A , *Etica de la empresa* (Madrid 1994)

CULLMANN, O , *Jesus y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1971)

DADOGUET, F , *Philosophie de la propriete l'avoir* (Paris 1992)

DUQUOC, CH , *Jesus hombre libre* (Salamanca 1982)

ESPEJA, J , *La Iglesia, memoria y profecia* (Salamanca 1983)

FERNANDEZ, E , *Teoria de la justicia y derechos humanos* (Madrid 1984)

GALINDO, A (ed), *Pobreza y Solidaridad Desafios eticos al progreso* (Salamanca 1989)

— *Ecologia y Creacion Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991)

— *La pregunta por la ética Etica religiosa en dialogo con la etica civil* (Salamanca 1993)

CALVEZ, J Y , *La enseñanza social de la Iglesia La economia El hombre La Sociedad* (Barcelona 1991)

GONZALEZ DE CARDEDAL, O , *Meditacion teologica desde España* (Salamanca 1970)

GONZALEZ MONTES, A , *Razon politica de la fe cristiana Un estudio historico teologico de la hermeneutica politica de la fe* (Salamanca 1976)

GUICHARD, J , *La Iglesia, lucha de clases y estrategias politicas* (Salamanca 1973)

HENGEL, M , *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo* (Bilbao 1967)

HIGUERA, G , *Etica fiscal* (Madrid 1982)

HOERLER, E , *Economia y Doctrina Social cristiana* (Barcelona 1985)

LAIN ENTRALGO, P , *Teoria y realidad del otro* (Madrid 1961)

LOMBARDINI, S , *La morale l'economia e la politica* (Turin 1993)

MANNHEEIM, K , *Ideologia y utopia* (Madrid 1958)

MENDEZ, J M , *Relaciones entre economia y etica* (Madrid 1972)

MENÉNDEZ UREÑA, E., *El mito del cristianismo socialista* (Madrid 1981).
MESSNER, J., *Etica social, política y economía a la luz del Derecho Natural* (Madrid 1969).
MOLTMANN, J., *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971).
MONDIN, L., *Conciencia, libre albedrío y pecado* (Barcelona 1969).
ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas* (Madrid 1950).
PIKAZA, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Salamanca 1984).
PINCKAERS, S., *La justice évangélique* (Paris 1986).
PISLEY, J.-BOFF, L., *Opción por los pobres* (Madrid 1986).
PROAÑO, L., *Concientización, evangelización política* (Salamanca 1974).
RIEDEL, M., *Lineamenti di etica comunicativa* (Padua 1980).
ROUSSEAU, J.J., *Oeuvres complètes* (París 1967).
RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1982).
SAMUELSON, K., *Religión y economía* (Madrid 1970).
SCHNACKENBURG, E., *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965).
SICRE, J.L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1984).
SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y economía de los Padres de la Iglesia* (Madrid 1967).
DE LA TORRE, J., *Teologia morale e ordine economico internazionale* (Roma 1987).
TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970).
UTZ, A., *Neoliberalismo y neomarxismo* (Barcelona 1977).
VALORI, P., *La speranza morale* (Brescia 1971).
VV.AA., *Charité et pouvoirs publics* (París 1989).
VV.AA., *Razón, ética y política* (Barcelona 1989):
VV.AA., *La justicia social. Homenaje al Prof. Julio de la Torre* (Madrid 1993).
ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón* (Madrid 1983).

2. **Ciencias humanas**

ALBARRACÍN, *La economía de mercado* (Madrid 1991).
CHAMBERLIN, E.H., *Teoría de la competencia monopólica* (México 1956).
DARENDORF, R., *Sociedad y libertad* (Madrid 1966).
FRIEDMAN, M.-FRIEDMAN, R., *La libertad de elegir* (Barcelona 1980).
FROMM, E., *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1968).
GALBRAITH, J.K., *Historia de la economía* (Barcelona 1989).
GEORGE, H., *Progreso y pobreza* (Viladrau 1978).
KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (México 1977).
— *Las consecuencias económicas de la paz* (Barcelona 1987).
LAURENT, P., *Il mercato unico europeo. Prospettive etiche:* La Civiltà Cattolica 140 (46ss), 1989.
LEWIS, W.A., *Principi di programazione economica* (Milán 1980).

MALTHUS, T.R., *Principios de economía política* (México 1946).
MARÍAS, J., *Una vida presente. Mis memorias* (Madrid 1988-1989).
MARSHALL, A., *Principios de economía* (Madrid 1954).
MARX, K., *Ideología tedesca* (Milán 1947).
MCCORMICK y otros, *Curso de economía moderna* I-II (Madrid 1975).
PROUDHON, P.J., *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (Madrid 1970).
SAMUELSON, P.A.-NORDHAUS, W.D., *Economía* (Madrid 1986).
SAN PEDRO, J.L., *El desarrollo. Dimensión patológica de la cultura industrial* (Madrid 1987).
SCHUMPETER, J.A., *Capitalismo, Socialismo y Democracia* (Madrid 1968).
SCHNEIDER, B., *La revolución de los desheredados* (Madrid 1960).
SMITH, A., *Las riquezas de las naciones* (Madrid 1967).
SPENCER, H., *El hombre contra el Estado* (Buenos Aires).
PONTIFICAL COUNCIL for Justice and Peace, Social and Ethical Aspects of Economics (Ciudad del Vaticano 1992).
TERMES, R., *Antropología del Capitalismo* (Madrid 1992).
UTZ, A.F., *La sociedad abierta y sus ideologías* (Barcelona 1989).
VV.AA., *Etica ed economia* (Génova 1969).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACathRec	Australian Catholic Rec
ACFS	Anales de la Catedra Francisco Suarez
ADC	Anuario de Derecho Civil
AggSoc	Aggiornamenti Sociali
Amb	Ambrosius
AmCl	Ami du Clerge
Ang	Angelicum
ASE	Accion Social Empresarial
Aug	Augustinus
ASS	Acta Sanctae Sedis
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BURG	Burgense
CahTh	Cahiers Theologiques
CEE	Conferencia Episcopal Española
CFDT	Confederation Française du Travail
CIC	Catecismo de la Iglesia Catolica
CiCat	Civilta Cattolica
Conc	Concilium
Cor XIII	Corintios XIII
CPEE	Comision Permanente del Episcopado Español
DETM	Diccionario Enciclopedico de Teología Moral
DF	Diccionario de Filosofía
DocSoc	Documentacion Social
DS	Diccionario de Sociologia
DSI	Doctrina Social de la Iglesia
EcoDev	Economie et Developpement
Ecum	The Ecumenist
EcuRev	The Ecumenical Review
EcJour	Economic Journal
EDB	Editione Dehonianae Bologna
EfMe	Efemerides Mexicana
EICS	Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales
EstEcl	Estudios Eclesiasticos
Fam	Familia
FomSoc	Fomento Social
IglVi	Iglesia Viva
JBusEth	Journal of Business Ethic
JRelEthics	Journal of Religious Ethics
JTh	Journal of Theological
KCS	Kahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft

Lai	Laicado.
L'OR	L'Osservatore Romano.
LuV	Lumiére et Vie.
LV	Lumen Vitae.
MedMor	Medicina e Morale.
MelScRe	Mélanges de Science Religieuse.
Men	Mensaje.
MiscCo	Miscelánea Comillas.
MoEcc	Monitor Ecclesiasticus.
MS	Mysterium Salutis.
NDMC	Nuevo Diccionario de Moral Cristiana.
NIS	Nuova Italia Scientifica.
NRT	Nouvelle Revue Théologique.
ONG	Organización No Gubernamental.
ONU	Organización de las Naciones Unidas.
OSoc	Ordo Socialis.
Ovet	Ovetense.
Pág	Páginas.
Per	Periódica.
PG	MIGNE, Patrologia Graeca.
PhPuAf	Philosophy and Public Affairs.
PL	MIGNE, Patrologia Latina.
PM	Pastoral Misionera.
Proy	Proyección.
PUG	Pontificia Universidad Gregoriana.
QJE	The Quarterly Journal of Economics.
RABM	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
RAgust	Revista Agustiniana.
RazFe	Razón y Fe.
REIS	Revista Española de Investigación Sociológica.
REP	Revista de Estudios Políticos.
REPo	Revista de Economía Política.
RevCCh	Revista Católica de Chile.
RevFoSo	Revista de Fomento Social.
RiBi	Rivista Biblica.
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale.
RO	Revista de Occidente.
RPJ	Revista de Pastoral Juvenil.
RT	Revue Thomiste.
RThL	Revue Théologique Lovaniense.
RTLim	Revista Teológica Limense.
RTMor	Rivista di Teologia Morale.
Sales	Salesianum.
Salmant	Salmanticensis.
SalTer	Sal Terrae.
ScripT	Scripta Theologica.
ScuCa	Escuela Católica.
SelTe	Selecciones de Teología.
SM	Sacramentum Mundi.

SocCompass	Social Compass.
St	Studies.
StLg	Studium Legionense.
StMor	Studia Moralia.
StRo	Studium Roma.
STh	Summa Theologiae de Santo Tomás.
Suppl	Le Supplément.
Sy	Synaris.
Teol	Teologica.
VeP	Vita e Pensiero.
VeVi	Verdad y Vida.
VidRel	Vida Religiosa.

ABREVIATURAS DE DOCUMENTOS

AA	Decreto *Apostolicam actuositatem.*
CA	Encíclica *Centesimus annus.*
CEC	*Catecismo de la Iglesia Católica.*
CIC	*Código de Derecho Canónico.*
CERM	Ins. Epis. Esp. *Crisis económica y responsabilidad moral.*
CP	Constructores de la Paz.
CVP	Ins. Epis. Esp. *Católicos en la vida pública.*
DH	Declaración *Dignitatis humanae.*
DV	Constitución *Dei Verbum.*
EN	Exhortación *Evangelii nuntiandi.*
ES	Encíclica *Ecclesiam suam.*
FC	*Familiaris consortio.*
GS	Constitución *Gaudium et spes.*
LE	Encíclica *Laborem exercens.*
LG	*Lumen gentium.*
MM	Encíclica *Mater et Magistra.*
OA	Carta *Octogesima adveniens.*
OT	*Optatam totius.*
PO	*Presbyterorum ordinis.*
PP	Encíclica *Populorum progressio.*
PT	Encíclica *Pacem in terris.*
QA	Encíclica *Quadragesimo anno.*
RH	*Redemptor hominis.*
RM	Encíclica *Redemptoris missio.*
RN	Encíclica *Rerum novarum.*
SRS	Encíclica *Sollicitudo rei socialis.*
TDV	Ins. Epis. Esp. *Testigos del Dios Vivo.*
VhL	Instrucción pastoral *La Verdad os hará libres.*
VS	*Veritatis splendor.*

MORAL SOCIOECONOMICA

PRIMERA PARTE

MORAL ECONOMICA FUNDAMENTAL

CAPÍTULO I [1]

ALCANCE Y SIGNIFICADO TEOLOGICO DE LA MORAL SOCIOECONOMICA

BIBLIOGRAFIA

ANGELINI, G.-AUBERT, J.M., *Per una teologia dell'epoca industriale* (Asís 1973). AA.VV., *Praxis cristiana. 3. Opción por la justicia y la libertad* (Madrid 1986) 7-14. ARANGUREN, J.L., «La moral social», en AA.VV., *Etica de la felicidad y otros lenguajes* (Madrid 1985) 105-121. FERNÁNDEZ, A., *Teología moral*, III, *Moral social, económica y política* (Burgos 1993). GOFFI, T.-PIANA, G., *Corso di Morale* III (Brescia 1994) 9-43. HARING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo* III (Barcelona 1983). MATHON, G., «L'economia», en *Iniziazione alla prattica della teologia*, vol.4 (Morale, Brescia 1986) 505-584. PESCHKE, K.H., *Etica cristiana* (Roma 1986). RICH, A., *Etica económica* (Brescia 1993). RICOEUR, P., «Le project d'une morale sociale», en DUMAS, A., SIMON, R., *Fe cristiana y vida cotidiana* (Madrid 1981) 91-101. VIDAL, M., *Moral de Actitudes* III, *Moral Social* (Madrid 1995).

La moral económica es una parte de la teología moral que busca hacer una lectura ética de las realidades socioeconómicas que expresen la relación del hombre con los bienes de la tierra. Es preciso, por ello, establecer el alcance y el significado teológico de estas relaciones.

En este capítulo introductorio intentamos acercarnos a contemplar los factores nuevos que, apareciendo en el horizonte de la realidad social, nos impulsan a proyectar este manual contando con la Moral Fundamental, con la realidad social y con algunos principios fundamentales de ética económica. Asimismo, miraremos la necesidad de analizar el paso de una ética individual a otra social con el fin de construir una moral económica a partir de las virtudes sociales.

[1] Algunos estudios concretos: ANGELINI, G., *Il tratatto di etica sociale. La sistematica e le questioni fondamentali*, en *Teol.* 13 (1988) 167-182. AUBERT, J.M., *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona 1961). CAMACHO, I., *Buscando un espacio para la ética social*, en *Proy.* 25 (1978) 229-236. GUZZETTI, G.B., *Morale socioeconomica. Morale sociopolitica*, en *La ScuCat* 114 (1986) 631-639. HIGUERA, G., *Praxis cristiana política y socioeconómica. Una introducción*, en *MiscCo* 45 (1987) 155-189. DEL POZO ABEJON G., *Manual de Moral Social Cristiana* (Burgos 1991). RUBIO, M., *Los retos morales de la hora actual. Significado y alcance*, en *Mor* 10 (1988) 3-36.

I AMBITO DE LA MORAL SOCIOECONOMICA

1. Necesidad de la moral fundamental

Al estudiar la moral socioeconómica no debemos olvidar su conexión con la moral de la persona y con la moral fundamental, ya que el discurso moral afecta a la persona, entendida como un ser social [2]. La triple división, moral fundamental y especial —ésta en social y de la persona—, no pretende contraponer sus partes sino más bien afirmar su unidad en la triple respuesta a la vocación comunitaria del hombre en su carácter de interpersonalidad [3] Esta es una manera de entender y de presentar la complejidad de la persona, ya que «el hombre es por su íntima naturaleza un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

Tenemos presente una concepción comunitaria de la persona con su doble dimensión. interpersonal y social La primera hace referencia al carácter dialogal-comunitario del hombre, y la segunda, al carácter social del hombre como ser en sociedad que se realiza en la «polis». «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene necesidad de la vida social La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental» (GS 25).

El sujeto de reflexión de la moral social, según nuestra exposición temática, será la colectividad, es decir, el grupo humano en cuanto se organiza para la convivencia La categoría ética de «encuentro» y de «apertura al otro» que predomina en el discurrir de las relaciones interpersonales se traduce en «convivencia orgánica» dentro de la moral, especialmente de la moral social [4]

[2] FLECHA, J R , *Teología Moral Fundamental* (Madrid 1994) 12, 15

[3] Recordamos alguno de los manuales de moral mas importantes AA VV , *Praxis cristiana* (Madrid 1980) AA VV , *Readings in Moral Theology* (Nueva York 1982) FERNANDEZ, A , o c (Burgos 1993) FLECHA, J R , *Teología Moral Fundamental* (Madrid 1994) HARING, B , *Libertad y fidelidad en Cristo* (Barcelona 1982-1983) HORTELANO, A , *Problemas actuales de moral* (Salamanca 1979) GOFFI, T -PIANA, G , *Corso di Morale* (Brescia 1983-1986) PESCHKE, K H , *Etica cristiana* (Roma 1986) SANCHEZ, U , *La opcion del cristiano* (Madrid 1984) VIDAL, M , *Moral de Actitudes* o c (Madrid 1995) Aunque los autores que plantean directamente esta cuestion son los ya citados al comienzo del capitulo ANGELINI, G , ARANGUREN, J L , CAMACHO, I , GUZZETTI, G B , HIGUERA, G , RICOEUR, P , SPALLACCI, L , RICH, A , RUBIO, M

[4] Cf VIDAL, M , *Moral de Actitudes* o c , 7-18 AA VV , *Praxis cristiana* o c , 7-14

La moral económica no será tal si no tiene una fundamentación [5] Esta la encontramos en la misma teología y en la moral fundamental. «Cristo, único mediador, ha constituido sobre la tierra, incesantemente sostenida, su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad, como organismo visible, a traves del cual infunde sobre todo la verdad y la gracia» (LG 8).

Es claro que la relación entre eclesiología y teología moral se debería tratar como estructura de la Iglesia, comunidad para la comunión, ministerialidad de la comunidad para la comunidad y magisterialidad [6] Pero tambien la moral socioeconómica, en nuestro caso, hará referencia directa a la antropología teológica. Desde aquí, su fundamento explícito es la moral fundamental· conciencia, libertad y responsabilidad, acto humano, virtudes, pecado (pecado estructural y social), como categorías fundamentales de la moral, serán el punto de referencia obligado de la moral socioeconómica.

Partimos de la verdad de que la moral se ocupa del «deber ser» que impone al hombre unas exigencias Por ello tenemos que decir que la moral sólo es posible si el «deber ser» es absoluto, es decir, si lo entendemos desde un a priori. Esto es importante para la moral socioeconómica y para el orden normativo de la sociedad El «deber ser» no equivale a la libertad del hombre, sino que interpela dicha libertad en forma de exigencia Si queremos fundamentar la libertad, en cuanto valor social, en la sociedad, debemos buscar su razón de ser en las capacidades de realización del hombre y en la potencia de realización que lleva inherente la misma libertad

Para comprender mejor la moral socioeconómica no debemos olvidar lo que se estudia en la moral fundamental que el «deber ser» no puede ser mera consecuencia de la fuerza de los fines a no ser que entendamos el fin, en sentido cristiano, como un Absoluto, es decir, un fin que se presenta como absoluto no como fin definitivo En este caso, desde la visión cristiana de la finalidad, hemos de insertar la categoría de los medios-fin Aquí cobran su valor las normas, ya que se insertan en la realidad de la cual proceden Las normas proceden de la realidad en cuanto están sacadas de ella y trascienden la realidad en cuanto dictan la conducta concreta Fin-medios-normas miran a la realidad social en cuanto nacen de ella y a ella vuelven con el sentido que reciben del Fin Ultimo, Absoluto divino [7]

[5] Cf FERNANDEZ, A , o c , 33-50

[6] Cf FLECHA, J R , *Estatuto eclesial del teologo moralista* en *Mor* 10 (1988) 445-466 ID , *Teologia Moral Fundamental* o c , 27-32 BOECKLE, F , *Le magistere de l'Eglise en matiere morale* en *RThL* 19 (1988) 3 16 RAHNER, K , «Magisterio eclesiastico», en *SM* IV, 239

[7] Cf FLECHA, J R , *Teologia Moral Fundamental* o c , 197 GALINDO, A , *La*

2. Factores nuevos

La teología moral socioeconómica supera hoy el clima anterior cuando subraya, al menos desde el Concilio Vaticano II, la originalidad del hecho social y se sitúa en la búsqueda de su especificidad [8]. Antes el hecho social lo componía la suma de individuos. Ahora, sin embargo, la persona ocupa el centro del tratamiento moral. Hoy se hace una lectura del hecho social como realidad original respecto a los individuos, es decir, el hecho social queda constituido por los individuos. Hay un esfuerzo en ver a la persona en un nivel personalista y no individualista en relación con la trascendencia, con el cosmos y con los demás. Esta originalidad proviene de la importancia que poseen las estructuras y las instituciones al mediar e influir en la relación entre los individuos [9].

Pero existe, a la vez, un paradigma nuevo [10] como base de elaboración sistemática de la moral económica. Es el que Fritjol Capra llama la «revolución blanda» [11] por la radicalidad de los cambios que lleva consigo: cambios en el sistema económico internacional,

opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso María de Ligorio (Vitoria 1984) 66-88. UTZ, A.F , *Etica social,* o.c. (Barcelona 1991)

[8] Aparece ya iniciado antes del Concilio Vaticano II en los teólogos precursores del mismo y en otros pensadores como J Maritain y Th. de Chardin Cf. VIOTTO, P., *Per una filosofia della educazione secondo J Maritain,* en *VitPe* (Milán 1985) 38ss. Después del Concilio puede verse· BASTIANEL, S., «Especificidad» en NDTM, 600-609. VIDAL, M., «Especificidad», en DETM (Madrid, 1974) 1320-1329. Entre los manuales en uso durante el período anterior al Concilio Vaticano II se deben citar al menos los siguientes: BAÑEZ, D , *De iure et iustitia decisiones* (Salamanca 1594). DE VITORIA, F., 2-2, q.57-66. DE SOTO, D., *De iustitia et iure* (Salamanca 1556). Son varios los manuales que se hicieron como base de estudio de la moral social. AERTNYS-DAMEN, *Teologia moralis* II (1968) 209ss, con un acercamiento bastante notable a la Doctrina Social de la Iglesia. GENICOT, E , *Institutiones Theologiae moralis* vol I (Lovaina 1931). NOLDIN, H , *Summa Theologiae moralis* (Oeniponte-Lipsiae 1941), I-II PRUMMER, D.M , *Manuale theologiae moralis* II (Friburgo 1940).

[9] ALFARO, J , *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1989) 201-217. RUIZ DE LA PEÑA, J.L , *Imagen de Dios Antropología Teológica fundamental* (Santander 1988) 213-214. sobre la relación mundaneidad-humanización.

[10] RUBIO, M., *Los retos morales de la hora actual Significado y alcance,* en *Mor* 10 (1988) 6. En este ámbito puede consultarse la bibliografía siguiente. CHIAVACCI, E., *Teologia morale e vita economica* (Asís 1986). DREIER, W., *Etica sociale* (Brescia 1989) GATTI, G., *Morale cristiana e realtà economica* (Turín 1981) 9-23. GUZZETTI, G.B , *Cristianesimo e economia (disegno teoretico)* (Milán 1987). HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral* (Salamanca 1979) LORENZETTI, L., *Trattato di etica teologica* III *La società e l'uomo* (Bolonia 1982) MIFSUD, T., *Moral del discernimiento Una construcción ética de la utopía cristiana* III (Santiago de Chile 1987) SANCHEZ, U., *La opción del cristiano Síntesis actualizada de Moral Especial (2 ª)* III *Humanizar el mundo* (Madrid 1984) 7-70. SPALLACCI, L., «Moral especial», en PACOMIO, L -ARDUSSO, F., en DTI III (Salamanca) 583-610.

[11] CAPRA, F., *Für ein neues Weltbild,* en *Evangelische Kommentare* 20 (septiembre 1987) 521.

en la distribución de la riqueza y en el reparto de la pobreza, en la degradación del medio ambiente, etc. Lo llama revolución blanda en cuanto intenta minimalizar los costes de la violencia y de la conflictividad.

De aquí que sea preciso ver el problema moral de hoy desde las siguientes perspectivas: comprensión actual del fenómeno moral, raíces de la problemática moral, elementos fenomenológicos de la experiencia moral y líneas fundamentales de la ética social como factores nuevos.

a) *Comprensión actual del fenómeno de la moral socioeconómica*

Es conocido que la moral en su aspecto individual, pero especialmente en el colectivo, entendida como reflexión sobre los comportamientos o como hecho práctico, atraviesa por momentos de mayor o menor aceptación y por momentos de crisis. En algunas épocas, los comportamientos morales son acogidos en la práctica con unanimidad. En otros períodos, los mismos comportamientos necesitan de una legitimación teórica. En ciertas etapas, tanto los comportamientos como su legitimación histórica son sometidos a crítica. En la actualidad se ha acelerado este ritmo de interpretación hasta el punto de interponerse al mismo tiempo los tres juicios sobre los comportamientos de índole socioeconómica [12].

Desde el comienzo de la segunda mitad de este siglo, el estilo de crisis de la moral es peculiar. Aunque tiene una fundamentación anterior, sin embargo ahora se ponen en cuestión comportamientos morales y su legitimación consolidada en tiempos anteriores [13]. Surgen verdaderos problemas comunes a la humanidad que necesitan nuevos instrumentos teóricos de solución con los compromisos consiguientes: igualdad entre todos los hombres, la convivencia, la supervivencia de la humanidad, el desnivel de desarrollo entre países, el futuro del actual aserto social, el destino del desarrollo tecnológico. Todo esto no ha supuesto la muerte de la moral, sino que unos

[12] Son numerosas las obras que analizan esta situación de crisis Entre ellas no olvidamos el analisis de la constitución conciliar GS VIDAL, M , *Moral de Actitudes*, o c., 21-78 AA.VV , *Praxis cristiana*, o.c , 17. CULLEN, C , *Fenomenología de la crisis moral Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires 1978) CEE, *Vida moral de nuestro tiempo*, en *Ecclesia* n 1547 (1971). PINCKAERS, S , *La renovación de la moral* (Barcelona 1971)

[13] MARIAS, J , *Una vida presente Mis memorias* (Madrid 1988-1989) GALINDO, A , *Los grandes tratados de moral en San Alfonso María de Ligorio Arquitectura de la síntesis de su teología moral*, en *Mor* (1988) 273-304 ID , *La obra de San Alfonso María de Ligorio Polémicas e influencias*, en *Salmant* 36 (1988) 73-94.

comportamientos se han eclipsado y han aparecido otros como el capitalismo avanzado e intervencionista y la difusión de los medios de comunicación de masas. Esta situación estará presente como trasfondo en la elaboración de la moral económica. Ante la necesidad social de moralización se invoca la presencia de unos criterios morales:

En primer lugar, hay unos síntomas que manifiestan la vuelta del interés moral, tanto en actitudes como en movimientos colectivos caracterizados por un proyecto ético y por una reflexión teológica que se acercan a estos acontecimientos desde la teología política, la teología de la liberación y la teología de la secularización. Todo ello hace que con carácter de urgencia sea preciso elaborar sistemáticamente la teología moral social [14], aunque con la tensión de estar atento a una actualización continua. En cuanto a las actitudes, aparece la de «escándalo». Se trata de una reacción moral frente a situaciones que se llaman intolerables. El escándalo, aparentemente propio de otras épocas en las que aparece frente a la transgresión de normas o costumbres, ahora lo encontramos frente a la relativización de las normas. Esta actitud es fácilmente manipulable por el ambiente [15].

Otra actitud es la de «indignación» [16]. Esta lleva consigo mayor energía en la reacción que la del escándalo. El que se indigna no expresa sólo un rechazo genérico que parte de la sensibilidad moral herida, sino también expresa una confirmación de los valores ofendidos. Las dos actitudes son voces que manifiestan la permanencia del sentimiento moral. Este puede ser raíz y caja de resonancia de una búsqueda y exposición de la moral socioeconómica.

Reconociendo estas actitudes, la renovación de la moral socioeconómica es más comprensible contando con los movimientos culturales, económicos, políticos, sociales y religiosos que han surgido en el mundo durante los últimos treinta años [17]: movimientos estudiantiles, de liberación de la mujer, del voluntariado, de derechos civiles. Desde el punto de vista moral, el nacimiento y auge de estos movimientos revela la situación de injusticia en la que vive la humanidad, y a la vez manifiesta la permanencia del sentimiento moral y su elaboración cultural y práctica [18]. Lo entendemos así porque el

[14] ANGELINI, G., *Il trattato teologico di etica sociale. La sistematica e le questioni fondamentali*, en *Teol* 13 (1988) 168.

[15] VENDRAME, G., «Il problema morale oggi», en AA.VV., *Corso di morale* (Brescia 1983) 15-17. RIEDEL, M., *Lineamenti di etica comunicativa* (Padua 1980).

[16] VENDRAME, G., o.c., 15-37. DUNPHY, W., *La moral nueva* (Salamanca 1972).

[17] GALINDO, A. (ed.), *Pobreza y solidaridad. Desafíos éticos al progreso* (Salamanca 1989). BELDA, R., *Los cristianos en la vida pública* (Bilbao 1987). AA.VV., *Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985). CALLEJA, J.I., *Discurso eclesial para la transición democrática, 1975-1982* (Vitoria 1988).

[18] ANGELINI, G., o.c., 169.

movimiento surge para defender y promover un determinado valor: esto supone una elaboración específica de un proyecto históricamente practicable y de unas estrategias y tácticas para realizarlo.

En segundo lugar, desde esta reflexión moral, pueden surgir varios caminos para construir una respuesta a la emergente instancia moral: un camino breve que consiste en tomar en serio la exigencia de una moral aceptando seguir en la elaboración de la respuesta las indicaciones que nacen de la pregunta misma. Y puede escogerse otra vía como camino más largo que parte de la problemática de la instancia moral con el objeto de comprenderla conociendo su origen e historia [19].

b) *Raíces de la problemática moral actual*

Porque las actitudes son importantes para una comprensión actual del fenómeno moral, se debe elaborar este tratado de moral económica buscando las raíces de la problemática moral. El lugar de la moral en la época moderna está en la relación entre individuo y sociedad [20]. Aunque es verdad que, en sentido general, ha ocupado este lugar en todas las épocas históricas, sin embargo, hoy aparece de una forma significada. Esta afirmación no la entendemos en el sentido propio de la cultura liberal como tarea del individuo extraña a la sociedad, ni tampoco que la moral sea un reflejo del plano subjetivo de las estructuras económicas, sociales o políticas.

La moral puede ponerse como instancia crítica enfrente de la sociedad y del horizonte mundano en cuanto deja al descubierto las pretensiones totalizantes. Esto no anula en modo alguno el que la relación individuo-sociedad sea el lugar en el que la instancia crítica funda sus raíces.

El origen del modo actual de hacer moral ha de llevarnos al nacimiento de la filosofía moderna, en la que la obra de Descartes [21] ocupa un papel relevante, principalmente en su aspecto humanista y renacentista. Con Kant la centralidad absoluta del sujeto aparece como el quicio fundamental de la moral: el significado de la autonomía

[19] Contemplamos así el panorama de la teología moral. Esta necesita sistematización desde una antropología filosófica y con una teología que, en el caso español, deberá tener en cuenta el pensamiento de autores como Pedro Laín Entralgo, Julián Marías, Xabier Zubiri, José Ortega y Gasset y otros.

[20] RAHNER, K., «Iglesia y mundo», en *SM* 3 (Barcelona 1973) 751-775. ID., *La autoridad en la Iglesia*, en *Escritos de Teología* II (Madrid 1969) 95-114.

[21] Además de Descartes hay que recordar la reflexión de los siguientes autores que influyeron en el cambio que posteriormente ha ido asumiendo la reflexión ética: J. Locke, D. Hume, J.J. Rousseau, T. Hobbes, A. Smith, K. Marx, J. Stuart Mill, etc.

del imperativo categórico reside en el hecho de que es el sujeto mismo el que se impone a sí mismo la ley moral [22].

Paralelamente a este progresivo proceso de subjetivización, llega, problematizada, la relación con la realidad externa respecto al sujeto pensante. El lugar de la moral de la época moderna es la subjetividad del individuo que intenta recuperar sólo problemáticamente la relación con los otros. En algunas expresiones [23] nos encontraremos con la posibilidad de expresar un juicio de valor positivo sobre el individuo y negativo sobre la sociedad.

El capitalismo monopolístico e intervencionista está acentuando el proceso de expropiación copernicana de la subjetividad del hombre, manipulándolo mediante la interiorización de los mecanismos de la sociedad consumista [24]. Los análisis de Th.W. Adorno ponen de manifiesto esta afirmación [25], y el psicoanálisis de S. Freud [26] deja a la subjetividad un espacio reducidísimo.

Desde aquí se puede comprender que la complejidad de la época moderna tiende a conquistar la centralidad del sujeto, pero a la vez esta conquista aparece fuertemente comprometida por el efectivo desarrollo de la misma sociedad moderna. Esto nos mueve a ser cautos al elaborar propuestas morales para el hombre contemporáneo.

Hoy, en Occidente, después de la segunda guerra mundial, ocupa un lugar peculiar el nacimiento y la evolución de las democracias y el universo de la potenciación de las autonomías, con el «miedo» de algunos a una posible desmembración de las naciones [27]. También

[22] La importancia, en teología moral social, de la ética de la responsabilidad y de la racionalidad como fuerza humanizadora del campo socioeconómico puede verse en toda la reflexión ética de A CORTINA, en concreto en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca 1985) 155ss y en *Etica de la empresa* (Madrid 1995), especialmente p 51-75 Respecto al pensamiento de E Kant, puede verse el estudio de A Cortina, «Modelos éticos y fundamentacion de la ética», en GALINDO, A (ed), *La pregunta por la ética*, o c , p 47, 52-53.

[23] J J Rousseau (1712-1778), impactado por la decadencia humana, niega que la bondad originaria del hombre haya sido rota por el pecado, viéndose obligado a reconocer como causa de esta situación la evolución social y política

[24] Cf RUBIO, M., *Los retos morales* , o c , 17ss. Presenta el reto de la moral nueva ante los planteamientos de la sociedad posmoderna como puede verse en estudios de J Habermas, H Kung, G Lipovetsky, J F Lyotard, S Vattimo y otros

[25] ADORNO, T W., *Minima moralia Reflexiones desde la vida dañada* (Madrid 1987) y su aportación en el ciclo de conferencias de las universidades de Francfurt y Heidelberg (Barcelona 1971) La escuela sociológica de Francfurt se situa en la crítica de la sociedad en el ámbito de la sociedad contemporánea. ROUSSEAU, J J , *Oeuvres complètes* (París 1967)

[26] Cf la investigación de P FDEZ VILLAMARZO, *Frustracion pulsional y cultura en Freud* I-II (Salamanca 1982)

[27] Cf CALLEJA, J I., *Discurso*, o c , 1988. PAYA, M , *Movimientos de renovación en el catolicismo español*, en *IglVi* 67/68 (1977). CASTILLO, J M ª, *La alternativa cristiana* (Salamanca 1978). CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Iglesia, religión y poli-*

tendremos en cuenta este nivel concreto de referencia en nuestra moral. Los momentos más significativos de este proceso, en el caso español, aparecen en torno a la época de la «libre enseñanza», la guerra civil y el comienzo de la democracia. Para la elaboración de la teología moral en contacto con esta realidad no olvidaremos la antropología filosófica que nace del pensamiento de X. Zubiri, P. Laín Entralgo, J. Ortega y Gasset y otros [28]. Recuérdese que la moral socioeconómica no pone su atención solamente en la tradición del pensamiento teológico, sino también en el moral laico. El interés aparece en el desarrollo de la moral en tensión entre la doctrina eclesiástica y el pensamiento emancipado de la teología.

c) *Proceso fenomenológico de la experiencia moral socioeconómica*

Al construir el armazón de la moral socioeconómica y asentar sobre él todo el universo de la moral, es necesaria tanto la comprensión del fenómeno moral actual como la búsqueda de las raíces. Por ello, como se ha dicho más arriba, ocupará un lugar en su fundamento la moral fundamental, la moral de la persona, que tiene como centro la persona y desde ahí mira a la sociedad, y aquella otra, llamada moral social, que contempla a la persona definiéndose entre los entresijos del quehacer social.

Para llegar a ello es eficaz considerar el proceso fenomenológico de la experiencia moral. Enumeramos brevemente aquel que se ha de tener en cuenta en el estudio de la moral económica:

— ver las implicaciones esenciales presentes en la experiencia moral que existe tras el hecho social: sociales, personales, familiares, institucionales, etc.;

— considerar en serio la reconstrucción de las bases de la convivencia civil y del desarrollo económico;

— la experiencia moral se manifiesta sabiendo que en la base de todas sus manifestaciones hay un deseo que el sujeto tiene de ser reconocido como tal;

tica, en *REIS* 27 (1984) 295-328 GARCIA ROCA, J., *¿Presencia o mediación? Dos modos de entender el compromiso cristiano en el mundo*, en *SalTer* 878 (1986) 597-607 ARANGUREN, J.L., *Moral y sociedad* (Madrid 1982).

[28] ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón* (Madrid 1983) ID., *Inteligencia y logos* (Madrid 1982) ID., *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1985) LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, en *RO* (Madrid 1961) ID., *Sobre la amistad*, en *RO* (Madrid 1972). ID., *Antropología médica* (Barcelona 1985) ID., *La espera y la esperanza, historia y teoría del esperar humano*, en *RO* (Madrid 1962) ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, en *RO* (Madrid 1950).

— se da una experiencia que desarrolla el deseo de reconocimiento en sentido global, conservando al mismo tiempo la conciencia de la fuerza de lo negativo. La experiencia moral se concretará necesariamente como esfuerzo en actualizar el propio reconocimiento en el reconocimiento de los otros;

— desde aquí se aclaran también otros aspectos de la experiencia moral: no se ha de identificar con la reciprocidad entre el yo y el tú, sino que ha de aparecer el nivel de responsabilidad y compromiso individual y colectivo;

— pero no sólo podemos ver las raíces. Es necesario ver el proceso de la experiencia moral, es decir, su historicidad.

d) *Líneas fundamentales de la moral socioeconómica*

En los estudios modernos de moral encontramos una configuración nueva de la realidad social caracterizada por la «interdependencia» de los humanos entre sí y de los diversos sectores económicos, culturales y sociales [29]. Esto necesita en la práctica del principio de subsidiariedad; es decir, un sector de la vida humana, si quiere ser eficaz, no puede ser modificado sin afectar a la modificabilidad de los demás. Cada sector afecta a la totalidad. De esta manera ha de desarrollarse el principio de subsidiariedad (lo que puede hacer un sector menor, que no lo haga el mayor).

Durante los siglos XIX y XX con frecuencia surge la pregunta ¿por qué vivir y plantear una ética social, con especial atención a la economía? Hasta el nacimiento de esta cuestión se ha vivido con las respuestas de Aristóteles [30], para quien la sociedad es una unión de personas en busca de un fin con unos medios comunes. El fin es subjetivamente interiorizado por cada uno de los sujetos que forman esta sociedad. El pensamiento aristotélico considera al hombre como un ser esencialmente lógico y, por ello, como un ser social y dialogal. En el hombre-individuo hay desproporción entre sus necesidades y sus posibilidades.

Pero hay otra respuesta. La que tiene su origen en una concepción instrumentalista del hombre. Es la perspectiva individualista en la que se mueven autores como Hobbes, Locke y Rousseau [31].

[29] LESOURNE, J., *Y a-t-il crise de la science économique?*, RSt (1981) 332-333 Cf. SRS 17.

[30] ARISTOTELES, *Política*, con comentario de J. Verson (Colonia 1492).

[31] HOBBES, T., *Oeuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*, en Neufchatel de l'imprimerie de la société typographique, 1787. ROUSSEAU, J J., *Oeuvres et correspondance médites publiées par M G Strec Keisen Moulton* (París 1861). LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil y Ensayos sobre la ley de la naturaleza*

La ética cristina asume la concepción aristotélica del hombre para afirmar el valor incondicional y absoluto de la persona humana frente a todos los totalitarismos [32]. Hoy, ante el hecho de la relación social, se retorna a la concepción aristotélico-tomista: el hombre es la realización de capacidades. El hombre es un ser esencialmente vocacionado al diálogo y a la comunión y es «autor, centro y fin de toda la vida económico-social» (GS 63). De aquí nacen algunas líneas fundantes de la moral económica:

En primer lugar, la relación social es tan esencial al hombre que el acceso a su autoconocimiento no es posible sin la presencia de los otros. Sin un «tú» que le mire, el hombre no tiene conciencia de su propia personalidad [33]. Desde Hegel [34], esta afirmación no es discutida. El hombre accede a la conciencia de su propio yo en la relación social y en la relación-comunión con los otros. Podemos afirmar que esta concepción está en línea con la antropología bíblica, donde vemos al hombre esencialmente llamado a la comunión y a la compañía con Dios, con los demás y con el cosmos [35].

En segundo lugar, la relación social es en sí mismo buena. En la medida en que crece la relación social de una persona, crece su propia personalidad. Cuando el hecho social es considerado en términos instrumentales y «de medio», se tiene más en cuenta la consecución del fin, relegando a un segundo plano el análisis del hecho social.

Si las relaciones humanas no son interpersonales se convierten en alienantes. Esto suele acaecer cuando el ser y el tener de una persona es utilizado para dominar; como afirma Bergson, «el amor que excluye a uno solo no es auténtico» [36]. Sin embargo, el deseo profundo del hombre está en que los demás le reconozcan como alguien.

Asimismo, en la relación social nace el conflicto, tanto el personal como el social. A la vez, la crítica social es alimentada más de-

[32] Cf. LEON XIII, RN 32 PIO XI, QA 118 PIO XII, Radiomensaje sobre la democracia n.19, 24 de diciembre de 1944.

[33] ALFARO, J., o c , 162 LEVINAS, E., *Totalité et infini* (La Haya 1961)

[34] HEGEL, G W.F , *La fenomenología del espíritu*. Puede consultarse la tesis de J. Sánchez-Parga «El sentido de la historia en la Fenomenología del espíritu», Pars Dissertationis ad Lauream en la facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Roma, 1976. Cf MENDEZ, J.M , *Relaciones entre economía y ética* (Madrid 1972). ALBERDI, R., *Transformaciones estructurales*, en *IglVi* 56 (1975) 195-209. UTZ, A.F., *Etica social* (Barcelona 1988). ID , *La sociedad abierta y sus ideologías* (Barcelona 1989). RINCON, R , «Los sistemas económicos», en AA VV , *Praxis cristiana*, o c (Madrid 1986) 429-542

[35] Cf YANES, E., *Fundamentos teológicos de los Derechos Humanos* (Madrid 1994) 20-21. NEDONCELLE, M., *La réciprocité des consciences* (París 1942) 319. WALGRAVE J H., *Cosmos, personne et société* (París 1968) 113-114 ID., *Personnalisme et anthropologie chrétienne*, en *Gregor* 65/2 (1984) 452.

[36] Tomado de YANES, E , o c., 21.

terminantemente desde el conflicto social [37]. Nace del juego de la dimensión de subjetividad y de practicidad en la tensión entre reconocer la originalidad del otro como un ser alguien y la eficacia práctica o reconocimiento práctico de la originalidad de cada uno. El conflicto aparece, bien cuando se anula la subjetividad en favor de la eficacia, bien cuando se anula la eficacia en favor de la subjetividad. Asimismo nace cuando se piensa que lo que necesita uno no lo necesita el otro, o cuando el mundo de las necesidades creadas por el individuo supera al de los demás y al mundo de los medios que se tienen para satisfacer dichas necesidades.

Por otra parte, la marcha hacia la realidad, tensión del desarrollo de nuestra enseñanza de la moral, es para el hombre camino hacia su fundamento y, en definitiva, hacia Dios trascendente en la realidad. Aceptar, por tanto, que Dios viene en forma siempre nueva a la historia es garantía de que Dios se encuentra en la praxis y a través de la praxis histórica. En la moral, una actitud de este tipo comporta apertura sincera a la alteridad y a la historicidad. El hombre se siente esencialmente proyectado hacia transformaciones siempre nuevas y al mismo tiempo protagonista de una historia que en parte es obra suya y en parte lo trasciende. Se trata de una historia que el hombre debe asumir simultáneamente como memoria y como utopía [38].

3. Algunos principios fundamentales de ética socioeconómica

A menudo en la elaboración de la moral socioeconómica nos encontraremos con múltiples problemas concretos ya que la vida social es variopinta. Ante ello, necesitamos de algunos principios que fundan la explicación científico-moral de nuestra reflexión teológica. Señalamos los más comunes en esta asignatura:

1.º *Principio de solidaridad* (SRS 39-40). Escogemos este principio como forma de afirmar la relación entre las personas, los grupos sociales y la misma sociedad. La razón de ser de este principio está en la dignidad de la persona humana y en su dimensión comunitaria. Expresa la unión antropológica y ética entre todos y cada uno de los hombres y la llamada a la responsabilidad de cada uno. Cada persona es responsable del bien de los otros. La solidaridad se vive a través de la caridad vivida personal y comunitariamente.

[37] ANGELINI, G., o.c., 169.

[38] METZ, J.B., *Breve apología del narrar*, en *Conc* 9 (1973). ELLACURÍA, I., «La superación del reduccionismo idealista de Zubiri», en AA.VV., *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas* (Barcelona 1989).

2.º *Principio de subsidiaridad* (OA 79-80). Este principio reconoce que es contraria a la estructura social aquella organización que sofoque la capacidad responsable y creativa de los individuos y de los grupos sociales intermedios. Tiene como fin el maximalizar la participación de cada uno en el proceso de decisión y en reforzar los organismos intermedios a fin de evitar un centralismo sofocante.

3.º *El bien común* (GS 74). Este principio tiene un sentido doble: por una parte, indica apertura de las personas y de los grupos sociales a los intereses generales en la superación de toda forma de corporativismo. Por otra, señala un conjunto de indicaciones generales para que las personas y los grupos sociales puedan escoger su vocación para el desarrollo integral.

4.º *La unidad del género humano* (SRS 39-40.45). Este principio exige que se reconozca una sola sociedad perfecta: la humanidad entera, que forma una única comunidad con la vocación de darse. Este principio afirma la interdependencia humana reforzada hoy por la interdependencia económica y política, ya que «ninguna comunidad política hoy está en grado de perseguir sus intereses y de desarrollarse cerrándose en sí misma» (PT 131).

II. EL PASO DE UNA ETICA INDIVIDUAL A OTRA SOCIAL

Cuando afirmamos que hay distinción entre ética individual y ética social entramos en el pensamiento universalista e idealista que concibe la segunda como prioritaria respecto a la primera. No distinguir ambas éticas es absolutizar el principio hegeliano según el cual «lo que es racional es real y lo que es real es racional» [39].

Es verdad que nuestro pensamiento tiene relación con la realidad, pero es global, es decir, aspira a ver las cosas no en su individualidad sino en su carácter solidario. Hay dos caminos para separar lo individual de su individualidad: arrancándolo de la singularidad que le es inherente, dejándolo en su estado concreto y aislado, e insertándolo en una totalidad de sentido [40].

La razón práctica demuestra que nuestra acción contribuye a dar sentido a la historia. Ahora bien, frente a la idea hegeliana de la totalidad aparece la idea aristotélica de la prioridad del todo sobre lo individual. Según esta idea, también tomista, lo común no puede derivar de los meros datos de la historia, sino que es preciso una elaboración permanente con arreglo a unas normas universalmente válidas.

[39] HEGEL, G.W.F., *Introducción a la filosofía del derecho* (1821).
[40] UTZ, A.F., *Etica social* III, o.c., 16-17.

El paso de la ética individual a la social llega a disociarse cuando existe una creciente dependencia material, por una parte, del individuo respecto a la sociedad, pero, a la vez, una creciente dependencia espiritual del individuo frente a la sociedad misma. Esta postura se estudia como absolutización de la conciencia individual cuando el individuo presume de realizarse con su propia identidad [41].

Por esto, es de rigor estudiar la distinción existente entre ética individual y ética social, la relación intersubjetividad y socialidad, el significado de la autonomía de las realidades terrenas y el objeto de la moral social. De esta manera estará el campo abierto para la reflexión ética de la sociedad. Esto recibe una importancia especial en la dimensión económica de las relaciones interpersonales.

1. Distinción entre ética individual y ética social

El hombre es al mismo tiempo un ser individual y social. Es persona en esta doble dimensión según el pensamiento filosófico y antropológico más común. Por ello, es preciso considerar los valores y fines humanos bajo un doble aspecto: en cuanto valores típicos de lo individual en el hombre y en cuanto afectan al individuo integrado en la sociedad. De aquí nace la distinción entre ética individual y social.

Existen dos teorías que responden a la prioridad de una u otra. Algunos consideran al individuo simplemente como parte de un todo instrumentalizando al individuo respecto a la comunidad o a lo social. Otros toman al individuo como punto de partida y consideran al todo o a la comunidad únicamente como «un puente lógico para poder hablar de relaciones interhumanas en general, las cuales están enmarcadas de un modo u otro en la totalidad» [42]. En esta segunda perspectiva se encuentran los personalistas católicos [43] que siguen el principio «nadie debe hacer al otro lo que no quiere para sí». Partiendo de esta teoría personalista se ha desarrollado en el campo de la moral social el principio de subsidiaridad.

[41] Cf. ANGELINI, G., o.c., 172.

[42] Cf. UTZ, A.F., *Etica social. I. Principios de Doctrina Social* (Barcelona 1964) cap.11. METZ, J.B., *El problema de una teología política*, *Conc* 36 (1968) 385-403.

[43] MOUNIER, E., *Obras completas* (Salamanca 1988-1992). Cf. CAPONIGRI, A.R., *Pensadores católicos contemporáneos* I-II (Barcelona 1964).

2. Intersubjetividad y sociabilidad

Las exigencias de la intersubjetividad son a la vez exigencias de la sociabilidad. Ambas, en lugar de excluirse o contraponerse, se implican en una dialéctica de reciprocidad y de coopresencia. Una intersubjetividad no socializada que excluya a los compañeros de una relación es simplemente un nuevo egoísmo. Una socialidad que prescinde de la dimensión interpersonal falta a su nivel de armonía y de pacífica macroconvivencia.

Para que una sociedad pueda alejarse de la doble alienación —la de anomía y la de la utopía irrealizable— es necesario educar y formar la intersubjetividad: especialmente en el marco de la orientación hacia un «tú» con un nombre único e irrepetible, en la profundidad y en la intensidad de sus relaciones personales, en las exigencias de la comunión y de la fidelidad. Sólo quien es capaz de querer efectiva y fielmente el bien del otro sabrá querer el bien de todos, sabrá promover al otro y, a través de él y con él, a la comunidad y a la sociedad. Es el único amor-caridad el creador de intersubjetividad y de socialidad. De esta manera el amor es liberado del riesgo de la posesión y de la esfera de la simpatía y de lo privado, exigiendo y buscando el amor plenamente personal y social.

3. Sentido de la autonomía de las realidades terrenas

Dios creó las realidades terrenas y vio que eran buenas. Estas son sagradas sin necesidad de que Dios baje continuamente al terreno de las causas segundas. La gracia no anula la naturaleza [44]. Según esto, entendemos por realidades terrenas el conjunto de dimensiones prácticas de la vida del hombre (política, cultural, económica) que no necesitan el descendimiento deslumbrante de los dioses para hacerlas sagradas. Las realidades terrenas tienen su autonomía e independencia de lo sagrado. Pero esta independencia no significa oposición ni enfrentamiento, sino que, siendo en sí mismo buenas, necesitan una palabra de las otras realidades tanto terrenas como espirituales (GS 36) [45]. Sin negar el valor intrínseco de las realidades terrenas y la autonomía de las ciencias, hay entre ellas y la moral múltiples interdependencias [46]. Absolutizar lo temporal significa deshumani-

[44] TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q.8 a.1 ad 2 et q.2 a.2 ad 1.

[45] Cf. CIRARDA, J.M.ª, «Proemio», en AA.VV., *Comentarios a la Constitución «Gaudium et Spes»* (Madrid 1968) 149-195.

[46] En este sentido el diálogo con las ciencias humanas, en concreto con la ciencia económica, es altamente beneficioso, por no decir imprescindible, para hacer una moral social y para conocer la naturaleza humana. Cf. FLECHA, J.R., o.c., 16.

zarlo: la interdisciplinaridad, sin embargo, garantiza la unidad y la diversidad, y al mismo tiempo permite individuar los factores que influyen en lo temporal, pues, por propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias, de un orden propio y regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia y cada arte.

4. El objeto de la moral económica

Es múltiple el objetivo de la moral económica. Desde su fundamentación, se orienta:

1.º En primer lugar, en la búsqueda de caminos para crear un mundo más habitable, o, usando palabras de B. Häring, pretende «crear un mundo saludable en el que podamos habitar» [47]. Estamos ante un objetivo de caracteres *salvíficos.*

2.º En segundo lugar, desde el análisis científico, pretende explícita y sistemáticamente presentar las dimensiones sociales de la vida humana y cristiana. El cristianismo tiene una dimensión curativa en Cristo. De aquí la lógica de la presentación de los fundamentos históricos y teóricos de la moral económica y el análisis de los problemas morales que suscita el compromiso social del cristiano en medio de este mundo en conflicto. Este es un objetivo *teológico-cristológico.*

3.º En tercer lugar nos encontramos con un objetivo de tipo *eclesial.* La aplicación de la moral tiene un origen y una función eclesial, «porque así la Iglesia, organismo viviente, puede con presteza y seguridad, bien sea iluminar y profundizar las verdades, también las morales, bien sea, manteniendo intacta la sustancia, aplicarlas a las condiciones variables de lugares y tiempos. Tal sucede, por ejemplo, con la doctrina social de la Iglesia, que, habiendo surgido para responder a las nuevas necesidades, no es, en el fondo, sino la aplicación de la perenne moral cristiana a las presentes circunstancias económicas y sociales» [48].

4.º Asimismo, busca hacer que el compromiso cristiano tenga en cuenta la realidad desde el análisis de los problemas concretos. Los instrumentos de acercamiento de la realidad pueden ser: encuentros estadísticos, la antropología cultural, la crítica social... insistiendo en los valores que justifican la vida social y en las prácticas de

[47] HARING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo* III (Barcelona 1982) 130.

[48] PIO XII, Discursos del 24-25 de marzo de 1952 Cf SRS 2.

comportamiento que estructuran las manifestaciones sociales o en las aspiraciones que orientan los cambios sociales. Es el objetivo *científico*[49].

5.° La moral económica cristiana cuida de fomentar su capacidad de diálogo con todos en un intento de crear modelos sociales y de contribuir efectivamente en la transformación de este mundo. Para vivir la realidad social, la ética cristiana se presentará ante el futuro del Reino desde el «ya» del mismo, manteniendo una distancia crítica respecto a todas las reivindicaciones históricas, a la vez que colabora con ellas o se sitúa en postura de ruptura abierta y de denuncia radical (SRS 41)[50].

6.° En este proceso social, el cristiano ha de saber distinguir entre Iglesia y sociedad, sabiendo, como dice el Concilio, que la Iglesia se inserta en la sociedad «como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano» (LG 1). La Iglesia se presenta en el mundo como modelo imperfecto de fraternidad universal en la que todos los hombres se pueden reconocer hijos de un Padre común. Pero es un modelo de anticipo, es decir, que aún es pronto para identificar Iglesia, sociedad y reino. Para ello hay que pasar por la historia.

III. CONSTRUCCION DE LA MORAL ECONOMICA A PARTIR DE LAS VIRTUDES SOCIALES

Santo Tomás de Aquino centra la existencia humana y la reflexión moral en el cuadro de las virtudes como disposiciones creadoras del ser humano[51]. En él toma cuerpo la libertad para los valores y se configura la actitud moral de la persona, extendida a la revelación y a la realización de sí mismo a través del hacer. Su tratado de virtudes morales distingue entre virtudes sobrenaturales y teologales, y virtudes humanas y naturales. Estas últimas están consideradas en el contexto de las virtudes cardinales. Entre las virtudes morales apa-

[49] Cf GONZALEZ MONTES, A , o c , 26-40 y 226-290

[50] Cf RAMOS GUERREIRA, J A , *Cristo Reino y Mundo. tres referencias obligadas para la acción pastoral de la Iglesia*, en *Salmant* 37 (1990) 180ss

[51] TOMAS DE AQUINO, *STh* II-II, q 1-170. La virtud es considerada como punto de referencia de la moral y como su estructura En cuanto al concepto es definida «generatim est perfectio et vis aliquid recte operandi — Virtus dicitur esse dispositio perfecti ad optimum, quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum» (I-II, q 55 a 2) En cuanto a la estructura en la II-II comienza con las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (q 1-47) y sus derivadas, con el gozo, la misericordia, la beneficencia y sus vicios correspondientes Posteriormente (q 58) comienza con la prudencia, la justicia (q 58), la religión (q 81), la obediencia, la piedad, martirio, templanza, y los vicios correspondientes a todas ellas

recen las virtudes sociales que no encontramos en los manuales ocupando un espacio específico y sistemático [52].

Sin duda, las virtudes sociales se consideran entre las virtudes humanas y tienen relación con las teologales. Pero, en cuanto expresión del deber ser intersubjetivo y social, exigirán una reflexión específica y unificada, con valor fundamental y normativo para toda la moral de la sociabilidad y de la relacionalidad.

Existe hoy una laguna en las síntesis de teología y de moral especialmente en lo que se refiere a la necesidad de recuperar el tratado «de virtudes». No olvidaremos en la moral socioeconómica las virtudes como crítica de lo social y como acción educadora. Una ética a partir de las virtudes es, según nuestro plan, una moral de las actitudes de la persona virtuosa. Las virtudes sociales son los hábitos o disposiciones libres y permanentes de la coherencia del acto: se trata de que la persona sea buena en su relación interpersonal. Para ello, la referencia a las virtudes aparece en la perspectiva de la antropología teológica del pensamiento moderno [53].

Las virtudes sociales expresan una moral dinámica e intensiva, a medida de un agente no predeterminado sino en camino, llamado al crecimiento y a la realización de sí a través de la apertura y del encuentro.

1. Fuente bíblica

Esta moral de virtudes puede ser construida desde la Sagrada Escritura. Presentamos algunos aspectos significativos: imagen y semejanza (Gén 1,26) de un Dios que es amor (1 Jn 4,10); campo

[52] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica:* Aparece como novedad la insistencia que esta obra magisterial aporta a la moral basada en las virtudes. La «virtus» es definida como «la disposición habitual y firme a hacer el bien» (n.1803ss). Se encuentra particularmente en dos momentos significativos: en la sección primera y en la exposición de la doctrina sobre el primer mandamiento. Cf. GALINDO, A., «Novedades y nueva moral en el Catecismo de la Iglesia católica», en ID., *Religión y Cultura* (Segovia 1994) 113-139.

[53] Son bastantes los esfuerzos actuales para construir la moral desde las virtudes morales y sociales. Cf. CALVEZ, J.Y., *La enseñanza social de la Iglesia* (Barcelona 1991) 55-67. CAMPS, V., *Virtudes públicas* (Madrid 1990) 33-54. COZZOLI, M., «Virtú Sociali», en GOFFI, T.-PIANA, G., o.c., 7-158. DOMENECH, T., *Fraternidad,* en *Isegoria* 7 (1993) 49-78. FLECHA, J.R., *Teología Moral Fundamental,* o.c., 346-354. HABERMAS, J., «Justicia y Solidaridad. Una toma de posición ante la discusión sobre las etapas de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg», AA.VV., *Etica comunicativa y democracia* (Barcelona 1991). HENNING, R., *Etica social,* en Dizionario di etica cristiana (Asís 1978) 168-177. PIEPPER, J., *Las virtudes fundamentales* (Bogotá 1988). RAHNER, K., «Virtudes», en *SM* 6 (Barcelona 1976) 873-878. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El don de Dios* (Santander 1991) 385. URDÁNOZ, T., *Tratado de los hábitos y virtudes,* en *Suma Teológica* V (Madrid 1954) 288-298.

privilegiado de un Dios que le llama a una realización de la alianza (Ex 19,3ss) llamado a la libertad (Gál 5,13); del amor de un Dios que da la vida (Jn 15,13) el hombre es constantemente solicitado a una coherencia en el amor (Col 3,14). Coherencia que se expresa en factores como la alteridad, la fraternidad, la comunidad, la sociabilidad, la eclesialidad, la generosidad hacia el pobre y forastero centrado en la ley del Sinaí (Lev 19,9-10), a las exigencias de la justicia y de la misericordia ante los profetas (Is 58), de las exhortaciones a la humildad (Mt 11,19), a la gratuidad (Lc 17,17) y a la obediencia (Lc 2,51) [54].

2. **Fuente conciliar**

La antropología teológica siempre ha tenido como constitutivo y como tarea ética de la personalidad cristiana el revestirse de auténticas actitudes de interpersonalidad y de sociabilidad. La formación de las virtudes sociales ha sido una constante tanto en la patrística como en los últimos concilios. Desde la enseñanza conciliar, la teología moral emprende una tarea de servicio, de fidelidad y de renovación. Lo vemos en algunos textos conciliares:

A los que se preparan al sacerdocio les dice que los alumnos se preparen para estimar aquellas virtudes que son tenidas en gran estima por los hombres, la sinceridad de ánimo, el respeto constante a la justicia, la fidelidad a la palabra dada, la gentileza en el trato y la discreción (cf. OT 11). A los sacerdotes les dice que se llenen de aquellas virtudes que son apreciadas en la sociedad humana, como la bondad, la sinceridad, la firmeza de ánimo y la constancia (cf. PO 3). A todos los laicos les recomienda que refuercen el sentido de la familia y las virtudes que tienen relación con lo social, como el espíritu de justicia, la sinceridad, la cortesía, la firmeza de ánimo (cf. AA 7).

En definitiva, con el Concilio, el hombre ha de fomentar un nuevo humanismo en el que el hombre se comprende mejor a sí mismo a la luz de la responsabilidad por los hermanos y por la historia (cf. GS 55). Así la moral económica intenta promover el sujeto de la socialidad: el hombre con sus posibilidades y capacidades, con sus disposiciones y con sus actitudes fundamentales, con sus virtudes que le hacen una persona en relación interpersonal.

[54] FERNANDEZ RAMOS, F., *Sagrada Escritura y moral cristiana*, en *Salmant* 24 (1977) 7-38. DEISSLER, I., *Il senso dell'Alianza nella rivelazione mosaica e nei primi profeti*, en *Orizzonti attuali della teologia* I (Roma 1966).

3. Presencia de la teología en la moral socioeconómica

Hay que señalar que la ética teológica cristiana tiene mucho que aportar a las líneas «eje» de la moral económica. Sobre ellas proyectan su luz los misterios cristianos más importantes: el de la Trinidad, el de la Creación, el de la Cruz y el de la Encarnación o solidaridad humana, ya que «Dios, que cuida de todos con paternal solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos» (GS 24). Es necesario conectar el misterio de la solidaridad humana con una auténtica teología divina de la Cruz, de la Gracia y del Pecado [55].

Sin embargo, el gran problema o dificultad de la teología moral actual radica en la carencia de una tradición científica durante los últimos siglos [56]. Si bien es verdad que la teología política ha intentado aportar una reflexión teológica a la praxis, sin embargo falta, de hecho, una consistente reflexión teológica en torno al tema de la sociedad y de los problemas sociales más relacionados con la mediación social de las relaciones humanas.

Por otra parte, la moral económica necesita de lo teológico. Es preciso hacer una reflexión teológica de los valores sociales en la que entren en juego los dogmas fundamentales que constituyen la dignidad de la persona humana: verdad, justicia, amor, libertad, igualdad, participación y liberación [57].

En cuanto a la *verdad*, se exige una formación de los ciudadanos y una información objetiva proporcionada a los medios de transmisión. Esta verdad exige el clima de libre discusión de las ideas y proyectos (GS 26). Por ello, tendremos que proponer los valores éticos sin engaño y con prudencia, pues la dignidad del hombre exige

[55] VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o c., 196-219 Cf GONZALEZ MONTES, A , *Razón política de la fe cristiana Un estudio histórico teológico de la hermenéutica política de fe* (Salamanca 1976) GONZALEZ DE CARDEDAL, O , *Etica y religión* (Madrid 1977) ESPEJA, J., *La Iglesia, memoria y profecía* (Salamanca 1983) BERGER, P., *Pirámides de sacrificio Etica política y cambio social* (Santander 1979)

[56] Cf ANGELINI, G., o.c., 170.

[57] Cf CASTILLO, J M.ª, *La alternativa cristiana* (Salamanca 1978) CONGAR, Y , «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en AA.VV., *La Iglesia en el mundo de hoy* II (Madrid 1970) 373-404 GONZALEZ CARVAJAL, L , *La dimension pública de la fe en España democrática*, en *SalTer* 2 (Santander 1984). Cf GONZALEZ MONTES, A., *Teología política contemporánea. Historia y sistemas* (Salamanca 1995) Lease principalmente p 212-217 tanto en materia estrictamente política como en la económica es «al cristiano como ciudadano individual y asociado a quien corresponde apelar a la razón y a la fe a un tiempo, y someter a la ética inspirada en los valores evangélicos su compromiso político, aun cuando este último nunca pueda verse libre de la impureza que caracteriza toda acción humana y toda causa histórica»

que se diga siempre la verdad de manera que lo reconozca como sujeto de derechos inviolables.

En cuanto a la *justicia*, ésta implica el respeto incondicional a la dignidad del hombre y de todos sus derechos. La moral social trasciende el mero respeto de las leyes. Intenta atribuir progresivamente a las personas todo lo que compete a la dignidad esencial en el ámbito de la comunidad estatal y en el contexto de la evolución histórica (GS 73).

El *amor* se manifiesta en la solidaridad fraterna entre los ciudadanos. Se trata de vivir la comunión de los santos. Para los cristianos no es otra cosa que reforzarse en la común Redención en Cristo de todos los hijos de Dios. El amor fraterno constituye el vínculo comunitario por excelencia que une estrechamente a todos los miembros entre sí y con la comunidad.

La verdadera *libertad* será presentada como fruto del amor y de la solidaridad fraterna. La verdadera libertad sociopolítica se funda en la vocación al desarrollo propio del hombre, creado libre y comunitario.

En cuanto a la *igualdad*, ésta dignifica al hombre. La dignidad del hombre no permanecerá en un enunciado jurídico, sino que se expresará en la fundamental igualdad socioeconómica y cultural que garantice la propia libertad.

Todos estos valores tienen una orientación necesaria: la liberación (salvación) del hombre. El concepto de liberación evoca en nosotros un proceso concreto, dinámico y real, la progresiva superación de toda privación humana (SRS 29 y 32). Para los cristianos la liberación humana tiene un origen trascendente por el hecho de proceder de Cristo y se consuma en el Reino de Dios, si bien se realiza a través de la historia.

4. La moral socioeconómica y la opción por la justicia, la libertad y la fraternidad

Hoy el hombre se caracteriza por la búsqueda de la igualdad y de la libertad. Estas siempre fueron dos deseos a conseguir por el hombre. Pero la manifestación de estos deseos hoy ofrece características especiales:

a) Es búsqueda de la *fraternidad.* La igualdad y la libertad no son tales sin una apertura al hermano. Esto lleva el nombre de fraternidad. Si el capitalismo liberal propuso la libertad como camino de desarrollo y bienestar y el colectivismo se alistó a la igualdad como fin de su utopía, ninguno de los dos supo enlazarse porque le faltaba

la fraternidad [58]. El triunfo del cambio que se realiza en el Este será una realidad en la medida en que las tres virtudes sean posibles.

b) La *libertad como resistencia.* Esta se da cuando la lucha por la libertad tiene un matiz individualista-liberal. Es la expresión de la necesidad de poner a salvo al individuo del poder creciente del Estado. En este caso el individuo trata de defenderse frente al poder del Estado y frente al poder político. El poder aquí es concebido como una amenaza para el individuo. Se vive en conflicto entre el individuo y el Estado. Por esto es preciso delimitar bien los campos de actuación y evitar cualquier injerencia del más poderoso sobre el más débil.

c) Libertad de participación. La sociedad cumple la misión de reconciliar al individuo con el Estado. Aunque la sociedad ha existido siempre como conglomerado de relaciones interhumanas, sin embargo su conciencia de existencia es nueva. La sociedad es el continente para realizar la libertad como participación.

La libertad es la mejor forma de buscar igualdad. La diferencia de libertades es el metro para medir las desigualdades. La igualdad no es algo ya conseguido, sino una meta del hombre para lo cual ha de aparecer la virtud de la justicia. La ética intentará reafirmar los valores de la igualdad y de la libertad con la fuerza de la justicia, explicar su contenido y sus exigencias y buscar el equilibrio entre ambas.

[58] BONDOLFI, A., *Solidarietà: un valore cristiano secolarizzato,* en *Servitium* 21 (1987) 42-62. Cf. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertad cristiana y liberación* (1986) 89.

CAPÍTULO II

APROXIMACION BIBLICA A LA MORAL ECONOMICA

BIBLIOGRAFIA

FABRIS, R., *La comunità cristiana e i beni dell'uomo* (Asís 1974). FERNÁNDEZ, A., o.c., 53-92. FLECHA, J.R., *Teología Moral Fundamental*, o.c., 73-113. GUZZETTI, G.B., *El hombre y los bienes* (Bilbao 1967) 22-36. LOIS, J., *La economía en el horizonte del Reino de Dios* (Madrid 1994). MUSSNER, F., *Il vangelo di Giovanni e il problema de Gesù storico* (Brescia 1978). PIKAZA, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los màs pequeños, Mt. 25,31-46* (Salamanca 1984). PINCKAERS, S., *La justice évangélique* (París 1986). PISLFY, J.-BOFF, L., *Opción por los pobres* (Madrid 1986). SICRE, J.L., *Con los pobres de la tierra, «la justicia social en los profetas de Israel»* (Madrid 1984) 48-83. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 232-248.

Ponemos de relieve el significado que la Sagrada Escritura atribuye a los bienes económicos dentro del Misterio cristiano. Para ello, en esta reflexión no ha de faltar la perspectiva en que se sitúa el Concilio Vaticano II uniendo reflexión intelectual y horizonte cristiano cuando afirma que no sólo la Sagrada Escritura ha de ser el alma de la teología (DV 24), sino que ha de hacerse un estudio de las realidades teológicas y sociales desde una moral «nutrida con mayor intensidad» por la Sagrada Escritura (OT 16).

Por otra parte, la realidad económica, como integrante fundamental de la vida del hombre, necesita de un juicio donde los valores humanos hundan sus raíces en el sentido cristiano que late en la Sagrada Escritura. Por ello, desde las claves bíblicas interpretativas de la experiencia económica, nos acercamos a la teología bíblica de esta realidad humana para dar respuesta a la organización económica concreta del pueblo de Israel tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento [1].

[1] ADINOLFI, M., CAPONE, D., DACQUINO, P., *Fondamenti Biblici della teologia morale* (Brescia 1973). BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabulario, orientamenti* (Roma 1986). CLEVENOT, M., *Approches matérialistes de la bible* (Paris 1976). DUQUOC, CH., *Jesús, hombre libre* (Salamanca 1982). FERRER, V., *Praxis social y fundación cristiana de la ética social*, en *RThL* 22 (1988) 163-180. GESTEIRA, M., *Jesús y los pobres, Cor XIII* (1988) 34. GHIDELLI, C., *Le sorgenti bibliche della morale*, en *MedMor* 38 (1988) 205-239. HAIGHT, R., *The mission of the Church in the theology of the social gospel*, en *ThSt* 49 (1988) 477-497. KOCH, R., *Il dono messianico del cuore*

I. CLAVES BIBLICAS INTERPRETATIVAS DE LA EXPERIENCIA HUMANA

La referencia bíblica es una de las claves interpretativas de la experiencia humana y de la inteligencia del hombre. Es válida para el creyente como sustento de su fe y para el hombre en general como reflejo de la historia y de la vida de muchos de su misma especie. La fundamentación bíblica será útil, por tanto, para la moral cristiana y para la ética llamada «civil».

El acercamiento al estudio de la fundamentación bíblica de la moral económica se justifica porque el teólogo no puede ser un estudioso sectorial, sino un investigador y propulsor de la teología con el auxilio de otras ciencias y ha de estar poseído de un talante interdisciplinar. Así, la Escritura funda los otros saberes en cuanto Palabra de Dios. Sin olvidar la dimensión bíblica de la moral fundamental, presentaremos aquí una lectura bíblica de las claves sociales del comportamiento ético.

La teología moral considera importante ver qué imagen del mundo posee el hombre. Para ello, tratará de ver cómo la experiencia humana está ordenada en torno a tres ejes fundamentales:

a) Qué significan las cosas para el hombre bíblico. Cuál es la relación del hombre con la naturaleza y con el «tener». Qué lugar ocupa el «tener» en el proceso de desarrollo del «ser» en el pueblo de Israel. En este sentido será preciso ver en la Biblia el lugar que ocupan los bienes, la naturaleza, las propiedades.

b) Qué significan los otros hombres, como compañeros de camino. Cuál es la relación del hombre con el hombre y con la comunidad. Qué lugar ocupa la generosidad y la gratuidad en el proceso del desarrollo del pueblo.

c) Qué sentido tiene vivir esas dos relaciones anteriores en el tiempo histórico. Estamos ante la cuestión de la trascendencia concebida en un sentido amplio: qué lugar ocupa «lo otro», «el otro» y «El Primer Otro» en la relación de la persona con las cosas y con los demás.

Por esto, el objetivo es el de descubrir en la Sagrada Escritura —Antiguo y Nuevo Testamento— las relaciones humanas en cuanto cuestión social, sabiendo que los tres ejes están íntimamente relacionados.

nuovo en Ez. 36, 25-27, en *StMor* 26 (1988) 205-239. MASON, J.D., SCHAEFFER, K.C., *The Bible, the State, and the Economy: A francwork for Analysis,* en *ChScRev* 20 (1990-1991) 45-64. SANDRES, J.T., *Ethics in the New Testament. Change and Development* (Londres 1975). YANNA-RAS, C., MOHL, R., AUBERT, J.M., *La loi de la liberté: évangile el morale* (París 1972).

1. En el Antiguo Testamento

a) La lectura del Antiguo Testamento nos hace ver que el mundo de las relaciones entre los hombres es regulado por el término *justicia* [2]. Este término posee una connotación decididamente religiosa. La relación con las cosas y con los hombres estará medida por la búsqueda de la justicia.

Se quiere responder a la pregunta siguiente: ¿cómo he de comportarme con el otro? La respuesta será claramente religiosa: «como Dios se ha comportado conmigo». La forma de entender la relación con Yahveh tendrá consecuencias directas en la manera de relacionarse con el otro.

Esta idea pasará a través de todo el Antiguo Testamento. La gratuidad de Dios impide que el hombre se sitúe «como dios» (ídolo) frente al «otro» tratando de manejarlo o de manipularlo.

b) Pero esta perspectiva «salvífica» de la justicia está llamada a vivirse en términos de *comunidad.* La vida intracomunitaria es algo esencial a la justicia, de manera que la relación de justicia no es «pura» o interdual, sino que tiene una dimensión de la vida del «nosotros» por encima del yo y del tú [3].

Aquí nace y se potencia una relación de solidaridad. Israel vive el aspecto comunitario desde la espontaneidad. Es decir, tiene conciencia de ser pueblo («un nosotros») constituido desde la iniciativa de Dios. Vive, por tanto, de manera religiosa su relación con los demás.

Todo esto se manifiesta en algunas actitudes prácticas como las siguientes: el grupo no es feliz mientras algún miembro del grupo se siente desgraciado. Esto responde a la fuerza de la justicia que los une: lo propio de la justicia es hacer que los demás sean justos [4]. O aquella otra que J. Alfaro nos sugiere: la relación entre el yo y el tú en términos individuales es insuficiente, considerada en sí misma [5] y de forma cerrada.

En esta dimensión relacional de tipo comunitario existe un elemento cuyo núcleo fundamental está en la asunción voluntaria del sacrificio personal por el pueblo y no sólo por el individuo al que yo quiero. Podemos hablar aquí de las «personalidades corporativas» del Jesús que muere por el pueblo. La dimensión del «nosotros» se

[2] Cf. VIDAL, M., o.c., 23-25. Cf. NOLAN, A., *La justicia en la Biblia,* en cuadernos Verapaz 1, 1987.

[3] Cf. La ley del «libelo de repudio» (Dt 24,1-4), o la del «reparto septenal de la tierra» (Dt 15,1-6).

[4] Cf. FROMM, E., *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1968). ID., *Tener o ser* (Buenos Aires 1980) 114-115.

[5] Cf. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre..,* o.c., 201-217ss.

abre a la universalidad y no puede quedar encarcelada en la relación de dos [6].

c) La encarnación jurídica de la justicia comunitaria se manifiesta en el enunciado de las leyes. *La ley* es la mediación necesaria de la justicia [7], es el lugar de encarnación de la justicia [8].

Una mirada profunda a la Sagrada Escritura en el Antiguo Testamento nos descubre que quien quebranta las leyes es claro que no es justo porque no es «comunitario», y no es justo porque su comportamiento se dirige en contra de la voluntad de Dios.

Ahora bien, la ley no agota las exigencias de la justicia ya que la relatividad de esa ley aparece en función de las circunstancias históricas.

d) En el ámbito de la consideración de la justicia, de la comunidad y de la ley, la característica fundamental de los profetas será la de solicitar una situación especial en Israel para los pobres y marginados. La sensibilidad comunitaria respecto a éstos es el test necesario de la voluntad de justicia del hombre y de la comunidad en su dimensión teológica. Es imposible confesar la gratuidad de Dios como perspectiva personal si no existe esta sensibilidad hacia los pobres y marginados.

No se trata de una ascética para que cada uno se enriquezca espiritualmente, sino de un intento de que el otro sea «más», de que el pobre deje de ser pobre y celebre los dones de la creación que Dios ha concedido a todos. Cuando los pobres declaran la insuficiencia de la referencia de los demás a las leyes comunes y su situación de marginalidad (marginación) es un elemento colectivo, la situación reclama la revisión de esas leyes comunes. En este momento crecerá la conciencia de la necesidad de la repetición profética del año de gracia y del año sabático [9].

2. En el Nuevo Testamento

La evocación de Jesús y de su enseñanza ha sido continua a la hora de resolver múltiples problemas éticos de índole social a lo

[6] BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la Religion* (París 1912) 8.

[7] Nos referimos aquí a la «ley» en su sentido general bíblico. En temas posteriores distinguiremos los elementos de la justicia de la cultura occidental como la suma de la justicia en sus múltiples sentidos: bíblico, griego, latino, anglosajón.

[8] Hay varios estudios sobre las prescripciones jurídico-morales del Antiguo Testamento. Una buena aportación es la de JAEGER, N., *Il diritto nella Bibbia* (Asís 1960).

[9] Cf. Am 8,4-6: tiene una palabra de recriminación contra los ricos que hacen la vida imposible a los pobres. Miq 2,1-2: habla en una época de prosperidad y de corrupción producida por la avaricia, la injusticia y la ambición. Os 6,6: denuncia una religión sin ética: «quiero amor y no sacrificios».

largo de los siglos. Esto se ha hecho de formas muy diversas y a veces contrarias. Se han marcado dos extremos: el integrismo trascendente y el sociopolítico. No es difícil caer en un extremo o en otro debido a la perspectiva afectiva de todo problema social [10].

a) *Perspectiva integrista.* Se define como la referencia a Jesús de Nazaret de tal manera que solamente se valore o ilumine el eje relacional con la trascendencia, despreciando la relación con las cosas y con los demás. De esta manera, desde Jesús, el mundo es objeto de fuga prescindiéndose sustancialmente de él. En algún caso, orientándose hacia la trascendencia y hacia los hombres, se desprecian o minusvaloran las cosas.

Su lenguaje es espiritualista referido a la problemática social humana, pero carece de contenido por la obstrucción de lo que suponen las cosas dentro de las relaciones humanas, ya que el hombre no puede vivir sin el «tener» en cuanto es expresión del «ser».

Ante esto, debemos decir que Jesús ha de iluminar los tres ejes de la vida humana. La perspectiva supernaturalista, entendida como postura fija y definitiva, es una manera mutilada de acercamiento económico y político a Cristo y, por tanto, errónea [11].

b) *Perspectiva «sociopolítica».* En este caso es el eje de las cosas el que queda iluminado desde Jesús de Nazaret. Se prescinde de la novedad que Jesús trae en relación con la trascendencia. Jesús se convierte en un líder político de uno u otro signo preocupado únicamente del mundo de las realidades terrenas. Cada grupo acude a la trascendencia para justificar o legitimar el mundo de las cosas sacando lo divino del lugar que le corresponde.

c) La concepción y el camino ideal de la ética cristiana no cree en la existencia de una continuidad automática entre el plano de las cosas y el de Dios. Existe una relación entre ambos que pasa a través de una experiencia original con poder para establecer esa continuidad: *el Misterio pascual.* Esta supera tanto el integrismo como el progresismo ingenuo. Jesús se inserta en su entorno social, acepta el cuadro estructurante-organizativo de la vida social. El se hizo hombre en todo excepto en el pecado, pero recibió carne de pecado en el sentido profundo de la solidaridad humana.

Por tanto, teniendo en cuenta estas tres perspectivas, afirmamos que el tipo de inserción en la sociedad no consiste en un tipo diferenciado de actuación «técnica» o «política» [12]. Jesús no se mete en

[10] Cf. TRILLING, W., o.c., 31-49.

[11] La constitución GS supera este planteamiento abogando por la inserción en el mundo y en la historia. Cf. RAMOS GUERREIRA, J.A., *Teología Pastoral* (Madrid 1995) 55-79.189-208.

[12] SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965) 90-118.

la problemática de la estructura como modo de organización que conlleva una coacción. Pero el hombre puede abordarla y desarrollarse dentro de esa estructura con sus contradicciones.

Jesús de Nazaret reclama constantemente, junto a la necesidad de una ley, la insuficiencia de la misma y siempre lo hace en función de los valores últimos a realizar: la comunión con el Padre y la comunión con los hijos del Padre común. Así resulta que ninguna ley establecida puede ser considerada suficiente.

El cómo realizar esto no es vocación personal de Jesús. Esto no significa que todos lo hombres que le sigan hayan de tener este mismo comportamiento histórico. Considerar el seguimiento histórico de Jesús como una forma literal de hacerlo es una equivocación.

Jesús, por tanto, se inserta en una forma social concreta de todas las posibles y desde ella no quita importancia a las otras, sino que las ilumina y las orienta. Así, no se puede en nombre de Jesús determinar la unicidad de formas de vida. Es necesario integrarse en la vida social desde la pluralidad y desde la insuficiencia.

3. En torno a una síntesis [13]

• La Sagrada Escritura no posee una síntesis de comportamiento sobre los problemas socioeconómicos. No existe en ella un tratado sistemático de los mismos ni presenta una solución técnica a los problemas.

• La Sagrada Escritura ofrece una visión religiosa, salvífica e histórica de la realidad social en el cuadro de las realidades en las que se desarrolla.

• En la Sagrada Escritura se puede encontrar una referencia a la dimensión ética, una visión de la salvación integral y una valoración de los acontecimientos históricos con una referencia particular a los de carácter social.

Referidas al campo socioeconómico se encuentran en Jesús de Nazaret las actitudes siguientes:

— El anuncio del reino, núcleo del Evangelio, constituye la promesa escatológica y la decisión humana y gozosa de servicio a la justicia.

— El servicio de Jesús a todos los hombres tiene un lugar de comprensión: la preferencia por los pobres, los pecadores y los marginados.

— La libertad de Jesús ante la ley, el culto y el poder comporta un «ethos» de liberación social.

[13] VIDAL, M., o.c., 30-31.

— La muerte de Jesús entra dentro de la dinámica del comportamiento ético de su vida y constituye un horizonte normativo para sus seguidores.

II. TEOLOGIA BIBLICA Y MORAL ECONOMICA [14]

La reflexión bíblica sobre la moral económica ha de tener en cuenta la organización económica de un pueblo concreto, con su propia historia dentro del mundo mesopotámico y egipcio en el que está inserto. Pero no puede olvidar la trayectoria religiosa que este pueblo ha vivido en el marco de la Historia de la Salvación. Por ello, en cada momento de este apartado se prestará atención a la lectura crítico-teológica que tanto el pueblo de Israel como la comunidad cristiana posterior han ido construyendo.

1. El proyecto de Dios en la Creación y en la Alianza

El análisis ético de la economía en la Sagrada Escritura ha de tener como telón de fondo el objeto primario y directo de la Escritura: la Historia de la Salvación, es decir, los sucesos históricos en los que la fe reconoce la presencia y la intervención de Dios, que busca el encuentro con el hombre y se presenta al hombre como Salvación. No encontramos un tratado de moral económica en la Sagrada Escritura, pero sí es posible preguntarse sobre el sentido de la riqueza y de la pobreza, del trabajo humano y de la actividad económica a la luz de la concepción global de la vida que nace del proyecto salvífico de Dios.

La Alianza es el acontecimiento central de la Salvación en el Antiguo Testamento y, por ello, la perspectiva a cuya luz es interpretado el presente y el futuro de la historia. La Alianza es la relación privilegiada que Dios ha establecido con su pueblo.

[14] AA.VV., *Solidarités au nom de l'évangile*, en LV 43 (1988) 2, 121-240; AA.VV., *Seguir a Jesús en una sociedad consumista*, en *RazFe* 76 (1988) 4ss. VV.AA., *Etica bíblica*, 29 Semana bíblica española (Madrid 1969), organizada por el Instituto Francisco Suárez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Burgos 1971). VV.AA., *Perspectivas de moral bíblica* (Madrid 1984). VV.AA., *Seguir a Jesús en una sociedad consumista*, en *RazFe* 76 (1988) 4ss. GARCÍA TRAPIELLO, J., *Preocupación social en el Antiguo Testamento*, en *Ang* 55 (1978) 161-192. GATTI, G., *Morale cristiana e realtà economica. Dissegno storico* (Turín 1972) 31-49. RINCÓN, R., *Praxis cristiana*, o.c., 17-54. SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965). SICRE, J.L., *La denuncia profética de la idolatría*, en *Proy* 35 (1988) 3-21. SMILLIE, B.J., *Social Ethics: A biblical Perspective* (Toronto 1992). TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970). VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o.c., 274-283.

La ley del Dt (26,17) regula las relaciones sociales en el interior del pueblo y, por tanto, la actividad económica: «Tú has oído a tu Señor declarar que es tu Dios, pero sólo si caminas por sus caminos y conservas sus leyes y sus normas y obedeces su voz».

A partir de esta ley el pueblo fragua un proyecto de convivencia humana, de justicia y de fraternidad, cuya característica fundamental es la «gratuidad». En su origen está la gratuidad del don de Dios. Su riqueza es la soberanía del Señor de la Creación y de la Alianza que empobrece y enriquece, humilla y enaltece (1 Sam 27). La riqueza material es un don de Dios y signo de sus bendiciones (Gén 27,27). Desde aquí se entiende que Israel no conoce el desprecio del trabajo manual: los libros sapienciales abundan en elogios a la laboriosidad y ponen en guardia contra la pereza [15].

La justicia exigida por la Alianza no se basaba tanto en la conservación del «statu quo» o sobre la tutela de los bienes que se poseen cuanto en la defensa de los pobres y de los débiles. Para ello existían varias disposiciones, como la prohibición del préstamo y del interés, la tutela legal del salario del jornalero y la obligación de dar el diezmo al levita, a la viuda y al forastero.

Las disposiciones más interesantes, y en cierto modo revolucionarias, son las que favorecen la remisión septenal de las deudas y de los préstamos y, por tanto, la liberación del esclavo hebreo y el retorno de la tierra a su propietario cada cincuenta años. La presencia del pobre en medio del pueblo es una llamada a la fraternidad que va más allá de la estricta justicia y se inspira directamente en la gratuidad de Dios: «no endurezcáis vuestro corazón» ante un hermano necesitado (Dt 15,17). El Señor es considerado como protector de los pobres (Prov 19,1-22; Am 5,10-12; 8,4-8) [16].

Si la alianza en el contexto de la historia de la salvación es la que da sentido a todas las realidades socioeconómicas, la idea y la conciencia de pueblo de Dios es la que sustenta todo tipo de estructuras sociales donde se desenvuelve la vida de los ciudadanos. Esta convivencia está garantizada por la sabiduría y por la justicia:

Justicia y fraternidad. El pueblo descubre en la ley de Dios el signo de su elección. Es una ley donde se descubre la justicia divina: para vosotros la justicia consistirá en poner en práctica todo lo que yo os mando (Dt 6,25). La justicia de esta tierra administra la justicia en nombre de un Dios justo, que ama la justicia porque ama a

[15] Algunos de los textos que iluminan nuestra reflexión son los siguientes: *a)* En cuanto a la Palabra de Dios que anuncia una intervención positiva en favor de los pobres· Am 2,6-7; Is 5,14-15; Jer 22,13; 5,26-29. *b)* En cuanto a la imagen del nuevo mundo donde florece la justicia y la fraternidad: Sal 72; Is 29,19-31; 61,1-3.

[16] Es importante la lectura de DUPONT, J., *Les béatitudes II* (París 1969), y FABRIS, R., *La scelta dei poveri nella Bibbia* (Roma 1989).

todos los hombres. La regla de la justicia responderá al principio de no hacer al otro lo que no quieras que te hagan a ti. Esta será la verdadera sabiduría.

De la misma ley de la alianza nace asimismo un proyecto de convivencia establecido bajo el signo de la fraternidad. La fidelidad a la alianza requiere igualdad para todos y reparto de los bienes para todos. Esta igualdad en el reparto es fruto de la generosidad de Dios y fruto de la atención fraterna. La presencia del pobre en medio del pueblo es un grito dirigido a Dios que reclama justicia.

2. La realidad de una economía señalada por el pecado

Como contrapunto a la realidad utópica de las páginas de la Biblia se descubre la presencia de una dramática miseria traducida en las graves ausencias sufridas por los más humildes que daba origen a una lucha por la supervivencia (Job 24,5-12).

Los libros sapienciales describen el rol social subordinado e irrelevante del trabajador manual. Impresiona la descripción frecuente de la prepotencia del rico y del desprecio del pobre. La condición del pobre es por excelencia la de la soledad y la del aislamiento social, sin amigos y sin defensa.

La explicación de esta situación no es otra que la del pecado. Hay conciencia de un pueblo que ha incumplido la alianza con Dios. La opresión del pobre no pertenece al proyecto de Dios. De aquí nace la voz de los profetas que denuncian la injusticia y la opresión.

Los libros de los profetas contienen narraciones que manifiestan el dramatismo de la desigualdad y de la injusticia. Dios, a través de los profetas, expresa su profundo desacuerdo por la falta de justicia y de fraternidad. Tanto es así, que ninguna forma de culto puede agradar a Yahveh si no está envuelta en la justicia y en la solidaridad fraterna.

3. Perspectiva mesiánica

El sentido de la pobreza cambia dentro de la experiencia de la Alianza: de ser un escándalo para el creyente pasa a ser considerada como un lugar privilegiado de la manifestación de la Sabiduría de Dios. Dios está a favor de los pobres porque la pobreza no es una realidad neutra, sino una injusticia que grita a Dios con el fin de ser cancelada [17].

[17] Cf. PISLEY, J.-BOFF, L., *Opción por los pobres*, o.c., 62-68.

Los pobres llegan a ser «los pobres de Yahveh». De esta manera, la pobreza asume el significado de un valor moral. Como tal valor, la pobreza adquiere un significado religioso: es la humilde disponibilidad de quien se siente depender totalmente de Dios y se fía de su liberalidad. Desde aquí se entiende que la pobreza es fruto de una elección voluntaria, radical, una forma de solidaridad libre con los predilectos de Dios.

Nace la promesa del nacimiento del Nuevo David que establecerá el nuevo reino. El influjo liberador de este reino irá más allá de los confines de Israel. Será un reino universal. La bendición de Dios se extenderá a todas las gentes. La nueva utopía de Dios es fruto de su fidelidad. Dios se manifiesta siempre fiel.

4. Organización económica y su correlato religioso

Con la perspectiva religiosa señalada anteriormente, puede verse que *la organización económica* de la comunidad hebrea durante el Antiguo Testamento es rudimentaria y sencilla. Ha de considerarse en el ámbito de una sociedad nómada y del establecimiento progresivo de la vida agrícola, en el tiempo y sentido de la economía en épocas anteriores a Jesucristo.

Una vez que el pueblo, después de la época patriarcal, pasa del nomadismo a la vida agrícola (Gén 26,12; 37,7), la legislación existente en el Pentateuco presenta una vida económica basada en la agricultura y en la ganadería. No existe legitimación alguna respecto al comercio. Se centra, por tanto, en una economía agrícola de tipo rudimentario y en el cuidado del ganado, necesario soporte para la agricultura [18].

El comercio, salvo el existente en la época de Salomón, comienza después del destierro. Al carecer de bienes y de ganados, los judíos se dedican al comercio y a la artesanía. A partir de aquí nace la valoración del trabajo manual y deja de ser considerado como un castigo.

La organización económica tiende a legitimar la propiedad privada, condenando por tanto el robo (Ex 20,15: «no robarás»). Por esto la propiedad es limitada a la soberanía de Yahveh. Dios es considerado como el señor único y absoluto de los hombres, del tiempo y de las cosas (Lev 25,23; Is 66,1-2). Dios regula su dominio mediante la concesión de bienes, los ciclos del trabajo y el destino de los frutos.

[18] Cf. GUZZETTI, J.B., *El hombre y los bienes*, o.c., 22ss. Textos significativos para entender esta dimensión económica son Lev 25 y Dt 15.

Cada cincuenta años, en el año del jubileo, «cada uno volverá a su posesión» (Lev 25,10). Los bienes que hubieran sido cedidos a miembros ajenos a la familia debían volver a sus primitivos poseedores (Lev 25,14-16).

En cuanto *al trabajo,* el propietario no puede trabajar en sábado. Esta propiedad es de Yahveh. Dígase lo mismo respecto a los años: sólo se trabaja seis años seguidos (Lev 25,3-5), de manera que el año sabático queda en suspenso hasta la cobranza de créditos. También durante el año cincuenta o el del jubileo descansa la tierra (Lev 25,8-14). Como consecuencia de la falta de esclavitud, el trabajo manual está universalmente extendido y no implica deshonra alguna. Gran parte de los grandes personajes del Antiguo Testamento son humildes trabajadores: Abrahán, Esaú, Jabob, Saúl, David. En este sentido la ley quiere que el salario sea justo y que se pague decentemente (Lev 19,13; Dt 24,14; Job 4,15).

La *distribución de los bienes* es una obra dirigida desde Yahveh, de manera que el propietario no es totalmente libre en la distribución. Por eso, los primogénitos de los animales y las primicias de la tierra pertenecen a Dios (Dt 15,19.20). Por otra parte, la distribución está en proyección de los pobres y de la comunidad: por esa razón, al segar no debía recogerse todo (Lev 19,9; 23,22; Dt 24,19-22). Todo ello era para el prójimo, en especial para las viudas, los huérfanos y forasteros.

De lo anterior se deduce que la *esclavitud* fuese muy limitada. En el año sabático debe liberarse a los esclavos hebreos (Ex 21,2; Jer 34,13), aunque puede permanecer como esclavo aquel que no acepte la libertad.

Asimismo existía la prohibición del *préstamo de interés* junto con la usura. La legitimidad del préstamo sólo es entendida como un servicio al prójimo (Dt 22,25; Lev 25,35). En este sentido surgen las críticas a los comerciantes que obran sin honradez (Am 8,4-6).

En cuanto a *la pobreza y la riqueza,* el Antiguo Testamento se pone en guardia respecto a las dos. La pobreza viene a ser señal de reprobación de Dios y la riqueza de aprobación. En un primer momento, la pobreza es signo del mal moral del pobre. Pero, poco a poco, la idea de retribución se irá perfeccionando. Puede verse cómo Dios valora en Salomón su petición de sabiduría más que la riqueza (3 Re 3,11ss). En comparación con la sabiduría, «todo el oro... es un grano de arena» (Sab 7,9; Jer 9,22; Prov 23,4).

5. La Buena Nueva dirigida a los pobres [19]

El núcleo esencial del N.T. es el Evangelio y el anuncio: Dios ha visitado a su pueblo. En la persona de Cristo se han realizado las promesas: es el reino de Dios. La expresión «Reino de Dios» reclama en síntesis todos los contenidos de la Salvación anunciada en el profetismo mesiánico: Nueva Alianza, Nueva Ley, Nuevo Orden de Convivencia.

Cristo se aplica a sí mismo el vaticinio de Isaías (61,1-2) en la sinagoga de Nazaret. También en el N.T. los bienes de la tierra son considerados como un buen don de Dios. Dios está a favor del pobre y del oprimido. El Reino de Dios anuncia e inaugura con Cristo la consolación de los que sufren.

La bienaventuranza de los pobres es ante todo una llamada a estar de parte de los pobres y a empeñarse por su superación. La pobreza no es un bien en sí, sino, en cuanto nace del egoísmo y de la división en que se revela el pecado del mundo, es un mal.

6. Dimensión escatológica del Reino de Dios

Anunciado e inaugurado en la persona de Cristo, el Reino de Dios será realizado plenamente sólo en un futuro absolutamente último. Las maravillas de este mundo por venir son objeto de una conquista activa (esperanza cristiana) que se hace empeño moral por la realización del Reino. Pero sólo en Cristo se pueden conseguir la justicia y la fraternidad, que constituyen la materia del Reino de Dios.

La esperanza de este futuro produce en el cristiano un cierto sentido de provisionalidad y de extrañeza respecto a los bienes y a las riquezas de este mundo. Esta significa y lleva consigo una cierta relativización de las riquezas y del peso de las preocupaciones económicas en la vida del creyente [20]. La excesiva preocupación de los bienes económicos no es sólo causa de desinterés por los bienes del Reino, sino también una forma de idolatría incompatible con la adoración del verdadero Dios.

[19] JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974). SCHRAGE, W., *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987) 127-137.156-159.282-293.

[20] Es interesante el trabajo de FEUILLET, A., *La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, antithèse de la parabole de l'intendant astucieux*, en *NRT* 2 (1979) 212-223. Asimismo SABOURIN, L., *Il vangelo di Luca* (Roma 1989).

7. La pobreza elegida. Una estrategia por el Reino de Dios

Los profetas habían pedido un estatuto especial para los pobres. Pero Jesús de Nazaret ha elegido hacerse pobre ante Dios para asumir este estatuto. El lo hace abriéndose camino con la Encarnación. Nadie se puede dedicar seriamente al Reino de Dios si no se libera de esta preocupación absorbente. No es posible servir a dos señores. El seguimiento de Cristo exige el don total de los propios bienes a los pobres. Nos encontramos aquí ante un estilo de pobreza que se llamará «pobreza libremente elegida».

Con esta entrega total, el hombre es llamado a la autorrealización mediante el sacrificio del tener en favor del ser. La pobreza es una estrategia, es un modo de ser ante Dios, es el modo de ser de la fe totalmente disponible. Pero también la pobreza es un modo de ser ante los hombres, haciéndose todo en todos, tomando sobre sí el sufrimiento de los más pobres y poniendo a su disposición los propios bienes. No se trata tanto de ir a los pobres como de hacerse pobre.

8. Dimensión comunitaria de la pobreza cristiana

En el seguimiento de Cristo la pobreza tiene una dimensión comunitaria: Jesús comparte la pobreza con los apóstoles, éstos son pobres en común y comparten todo. Puede decirse que la pobreza es un hecho de fraternidad.

Después de la muerte de Cristo la primera comunidad escoge un modelo comunitario de vida: «tenían todo en común» (Hech 2,42). Con esta pobreza, vivida en fraternidad, demuestran al mundo que la fraternidad es capaz de vencer la pobreza formando una convivencia en la que no habrá ni pobres ni ricos, sino una familia de hermanos en el Señor.

Se trata de un signo del Reino de Dios que anuncia un mundo nuevo. El modelo comunitario de la Iglesia primitiva no tiene valor ideológico, no es un proyecto o fuerza política al lado de otros proyectos, sino una medida básica que juzga como provisional e insuficiente cualquier proyecto económico o político. Esta es su misión: declarar como insuficientes los proyectos humanos.

9. La economía en el contexto de Jesús de Nazaret

Jesús se ocupa en varias ocasiones de los bienes y de la actitud que hay que guardar ante ellos. Desde considerarlos como puros (no

es impuro lo que entra, sino lo que sale de dentro) hasta relativizarlos al servicio del Reino, su actitud es de plena libertad.

Jesús admite la licitud de la propiedad privada en cuanto que él no condenó esa estructura existente en su tiempo. Acepta la propiedad en amigos suyos con grandes riquezas (v.gr. Zaqueo: Lc 19,2-9) y condena incluso a aquellos que se apropian de lo que no es suyo (Mt 19,8; Lc 18,20). Las riquezas no son consideradas por él de suyo malas. Pero las riquezas no son el bien más grande. Todo está limitado por el Reino. Por ello, pueden suponer un peligro y un riesgo si sofocan la palabra de Dios (Mt 13,22; Lc 16,20; Jn 12,46).

Las riquezas suponen especialmente un impedimento para el seguimiento. Por eso, él propuso una vida desprendida y comunitaria para aquellos que le siguieran (Lc 8,2-3). Por ello, él se ha identificado a sí mismo preferentemente con el pobre (Mt 25,34-37).

En la vida de la comunidad llama la atención la actitud ante el trabajo y ante la riqueza. Ante el trabajo, Pablo se gloría de su trabajo (Hech 18,2-3) y manda trabajar (2 Tes 3,10) asimismo para poder socorrer a los necesitados (Hech 20,35). En cuanto a las riquezas sobresalen sus advertencias (1 Tim 6,6-10.17-19) y les recuerda la caducidad de las cosas terrenas (1 Cor 7,29-31). Más severo es aún Santiago recomendando no hacer excesivas distinciones entre ricos y pobres (Sant 2,2-7) y amenaza a los ricos que no tienen comprensión (Sant 5,1-6) [21].

Por tanto, la preocupación de Jesús y de los apóstoles no es la de animar a los hombres a que usen de los bienes terrenos, sino a que conquisten los celestiales; no es tanto la de destruir la licitud de la propiedad privada, sino la de exponer el peligro de las riquezas.

* Recapitulación

La estrategia de la pobreza elegida muestra que el Reino de Dios no se presenta como alternativa al reino de este mundo; es decir, el Reino de Dios no presenta un programa económico de restauración de la sociedad. La Iglesia primitiva, heredera de este ideal, reconoce en la realidad económica de su tiempo una autonomía radical. Los primeros creyentes aceptan las estructuras económicas de su tiempo en la sociedad en la que viven. Ellos no tienen capacidad de percibir la eficacia de las estructuras de su tiempo.

[21] Cf. VIDAL, M., o.c., 278-283. El autor entresaca del Nuevo Testamento algunas cuestiones acerca del uso de los bienes temporales bajo las claves de la limosna, el trabajo, la caridad, la acumulación de riquezas, etc.

Ellos son invitados a someterse a las instituciones de su tiempo por amor. Se puede decir que la tensión y preocupación social del cristianismo naciente era principalmente personal. Pero no renuncian a un proyecto eclesial. La pobreza evangélica como hecho de fraternidad realiza un modelo comunitario de convivencia fraterna. Se trata de un signo profético que va anunciando un mundo nuevo, promovido por el desinterés y la gratuidad. En esta recapitulación podemos incluir algunos principios y actitudes que se deducen de la actitud bíblica ante los bienes:

Principios: a) Los bienes de la tierra, creados por Dios, son buenos en sí mismos. «Y vio Dios que era bueno cuanto había hecho» (Gén 1,31) y «toda creatura de Dios es buena» (1 Tim 4,4).

b) Los bienes creados han de ser considerados como dones del amor de Dios. Son signos de la liberalidad de Dios. Por eso manifiestan la amorosa solicitud paternal de Dios para con los hombres y manifiestan una donación superior de Dios.

c) Los bienes terrenos están puestos por Dios bajo el dominio del hombre. Dios hizo al hombre dueño y señor de la creación y le dio dominio sobre ella.

Actitudes: Si los bienes terrenos son buenos, el hombre puede usarlos con paz (1 Tim 4,4). Si los bienes han sido creados por Dios, el hombre no tiene derecho absoluto sobre ellos (1 Cor 7,29-31). Si son dones de Dios, el cristiano ha de confiarse plenamente a la Providencia (Mt 6,25-33; Lc 12,22-31; 1 Tim 6,17), ha de pedir a Dios cada día sus favores (Mt 6,11) y debe servirse de los bienes con acción de gracias (1 Cor 9,30-31). Si son signos de dones superiores (el Reino de Dios), han de ordenarse a ellos y deben ser empleados de manera que no se pierdan los bienes eternos. Si el hombre ha recibido dominio sobre los bienes temporales, ha de mantenerse superior a ellos y no postrarse ante ellos como si fueran superiores a él.

CAPÍTULO III

FUNDAMENTACION HISTORICA DE LA MORAL ECONOMICA

BIBLIOGRAFIA

ANGELINI, G.-VALSECCHI, L., *Disegno storico della teologia morale* (Bolonia 1972). ANDRES MARTIN, M., *Historia de la teología en España 1470-1570* (Madrid 1980). AUBERT, J.M., *Per una teologia dell'epoca industriale* (Asís 1973). FERNANDEZ, A., o.c., 93-136. HENGEL, M., *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo* (Bilbao 1967). MACINTYRE, A., *Historia de la ética* (Barcelona 1988). MURPHY, F.X.-VERECKE, L., *Estudios sobre historia de la moral* (Madrid 1969). VEREECKE, L., *Préface à l'histoire de la théologie morale moderne*, en *StMor* I (1963). ID., *Da Guiglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787* (Milán 1990). ID., *«Aggiornamento» tarea histórica de la Iglesia. Estudios sobre historia de la moral* (Madrid 1969) 115-160. LANGA, P., *Usar y compartir los bienes según San Agustín*, en *August* 29 (1988) 501-505. VIDAL, M., o.c., 285-362.

A) Importancia de la historia de la moral económica

Es cosa admitida en el mundo académico, tanto de la teología como de la economía, que no se puede entender la moral económica sin conocimiento de su historia. Como afirma un economista moderno, «la primacía de la libertad hay que afirmarla no sólo frente a los resultados (históricos), sino también al ponerla en contraste con la deseable realización del bien ético» [1]. Por esto, conviene estudiar el interés de la historia de la economía y la posibilidad de elaborar una historia de la moral económica.

1. El interés por la historia de la economía

Es posible, conveniente y útil hacer una historia de la moral económica. Esta historia tiene sus antecedentes culturales, en concreto,

[1] TERMES, R., *Antropología del capitalismo*, o.c., 12.

en el mundo grecolatino, ya que éste ha sido un elemento configurador del cristianismo. En algunos aspectos, su interés es cultural, religioso y económico [2].

«En las civilizaciones primitivas la caza representa el lado poético, en comparación con el prosaico de recoger frutos. Esto último no reserva grandes sorpresas, mientras que lo primero proporciona lo imprevisto, la aventura de la persecución y del riesgo, aun cuando todo ello implique fatiga» [3]. El texto citado nos introduce en un análisis complejo de las sociedades nómadas y agrícolas como base de un comportamiento moral. En una economía primitiva o rural, de marcado talante familiar y tribal, la actividad económica es modesta. Según las culturas, lugares y estaciones, se da más importancia a la caza o a la agricultura. Y varían de una cultura nómada a otra sedentaria. En el segundo caso la economía se desarrolla en la dedicación a recoger los frutos de la naturaleza: vegetarianos o carnívoros.

Poco a poco, la convivencia va distinguiendo elementos. Unos (predominantemente los varones) se dedican a la caza y otros (las mujeres) a recoger los frutos de la agricultura. En las culturas predominantemente agrícolas todos se dedican a todo, con la tendencia a que las mujeres además de las tareas del campo hagan las de la casa.

En cuanto al régimen de bienes, parece que al principio fue tribal y comunitario. Poco a poco, en la medida en que la familia va ocupando un puesto prioritario, la economía se va privatizando familiarmente [4]. De todos modos, la propiedad entre los pueblos primitivos tiene un valor más elevado que el de la mera significación económica. Posee una función social y una raíz espiritual en cuanto que el origen de la misma siempre se atribuye a la divinidad. En estas sociedades primeras, en concreto en las sociedades heroicas tal como las describen los poemas homéricos, la moral y la estructura social son de hecho una y la misma cosa. Sólo existe un conjunto de vínculos sociales [5].

Visión histórica. Durante los últimos años se ha intensificado un interés nuevo por la historia a todos los niveles y en todas las ciencias. Si el pensamiento marxista usó el análisis histórico como medio de reflexión y de investigación, hoy tanto la ciencia como los grandes medios técnicos facilitan el camino para el encuentro con la

[2] Un juicio histórico, clásico y primitivo, puede encontrarse en GUZZETTI, G B , o.c. (Barcelona 1967)

[3] MACCONI, V , *Etnologia sociale*, en *StRo* (Roma 1963) 47. TERMES, R , o c , 25-40 DI BERARDINO, A. (ed), *Diccionario Patrístico y de la antiguedad cristiana* (Salamanca 1992). GALLAGHER, J A , *Time Past, Time Future, An Historical Study of Catholic Moral Theology* (Nueva York 1990)

[4] Cf. HESIODO, *Las obras y los días*, 109-120 LA VERGE, *De la propriété et de ses formes primitives* (París 1891).

[5] Cf MACINTYRE, A., *Tras la virtud* (Barcelona 1987) 158 y 164

verdad aun reconociendo la fuerza manipuladora que ésta tiene respecto a la transmisión de las ideas [6].

El nuevo interés por la historia responde a una doble motivación:

a) A una toma de conciencia de la historicidad esencial del hombre. El hombre es un ser histórico [7]. La historia, por ello, se convierte en un lugar teológico, objeto de reflexión y de palabra, donde Cristo y la historia se convierten en «Palabra».

b) A una toma de conciencia de que en la Teología moral y en su relación con la vida social tiene, como parte de la teología, su propio estatuto epistemológico. Si la Teología moral es la teoría crítica de la praxis cristiana, para cumplir con su esencia ha de asumir tanto el compromiso hermenéutico como el práctico.

El conocimiento de la historia nos pone en camino, como afirma Y.M. Congar, de un sano relativismo [8]. Esto es algo muy distinto del escepticismo. Se trata de un medio para ser y manifestarse más sincero y, hasta con la relatividad de lo que es efectivamente relativo, no dar categoría de absoluto a aquello que no lo es de verdad. Gracias a la historia captamos la proporción exacta de las cosas.

Dado este interés y reconocimiento, y la ausencia de monografías y de obras de historia de la moral, tanto fundamental como social, nos embarcamos en este camino con un acento de provisionalidad [9]. En este capítulo se recogerán algunos datos de las épocas más importantes de la historia de la teología: los Santos Padres, época medieval, el tomismo y su influencia en el siglo XVI, época postri-

[6] Este sentido histórico de todas las realidades humanas es promovido por K. Marx con los estímulos hegelianos frente a la concepción clásica del equilibrio económico La concepción marxiana de una economía en continuo cambio es aplicable a todo el movimiento social: todas las instituciones económicas —sindicatos, corporaciones, conflictos de clases— están en movimiento o son una fuente de movimiento histórico Cf GALBRAITH, J.K , *Historia de la economía* (Barcelona 1989), especialmente el capítulo XI AA VV , *Historia de las civilizaciones El siglo XIX* (Madrid 1989) Puede consultarse lo publicado al respecto en la revista *The Journal of Economic Issues*

[7] Cf HEGEL, G.W F , *El concepto de religión* (Madrid 1981) KUNG, H , *La encarnación de Dios Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1970) HEIDEGGER, M , *El ser y el tiempo* (Barcelona 1962) DARLAP, A -SPLETT, J , *Historia e historicidad*, en *SM* 3, o.c , 430-443

[8] Cf. CONGAR, Y M., *L'Ecclésiologie du Haut Moyen-Âge* (París 1968)

[9] AA VV., *Praxis cristiana*, o c , 55ss BOCARDI, F , *Storia delle dottrine politiche* 1-5 (Milán 1979) CAFARRA, C., *Historia de la teología moral*, en *DETM*, o c., 448). BOURKE, V J., *Histoire de la morale* (París 1970) GRENIER, H , *Les grandes doctrines morales* (París 1981). LIEBAERT, J , *Ancienneté et nouveauté de l'amour chrétienne du prochain selon les Pères de l'Église*, en *MelScRel* 45 (1988) 59-82 LUPO, T , *Line generali di storia della morale Dalle origini all'inizio della scolastica* (Turín 1988). DE MERCADO, T., *Suma de tratos y contratos* (Madrid 1975) SIERRA, R , *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia* (Madrid 1987) TRILLING, W , o.c. (Barcelona 1970)

dentina y su repercusión en el siglo XIX. El momento actual y su coincidencia con la doctrina social de la Iglesia.

2. Posibilidad de una historia de la moral económica

Algunos afirman que la historia de la moral social es imposible porque la moral no cambia, es decir, el Evangelio y la naturaleza humana en los que se funda la ley moral no cambian. Según éstos, la aplicación de la moral cristiana a nuestra época se resumiría en realizar algunas adaptaciones.

Como respuesta, podemos decir que, en cuanto a las adaptaciones, éstas deberían ser hoy distintas de las de ayer y aquéllas diferentes de las de tiempos anteriores, especialmente en lo que se refiere a la evolución social, económica y política. Todo ello exigiría una reflexión histórica.

En cuanto a la inmutabilidad del Evangelio y de los principios, nuestra ley moral es el mismo Evangelio. Pero existe una gran diferencia entre las insinuaciones del Evangelio y lo expuesto por las monografías sociales y por los manuales. ¿Cómo ha evolucionado todo esto? ¿Cuáles han sido sus etapas? Esto es objeto de reflexión histórica.

Por otra parte, la Teología moral en la sociedad no contiene solamente elementos o enseñanzas morales de Cristo, sino también otros elementos: filosóficos (v.gr. la doctrina de las virtudes teologales), jurídicos (v.gr. la doctrina del matrimonio como contrato y la vida de familia), casuísticos (v.gr. la presencia de las circunstancias).

La Moral social, como teología, es la resultante del encuentro de estos elementos multidisciplinares y de la enseñanza de Jesús. Por esto, la moral social es objeto de historia con variaciones y cambios, unos más lentos y otros más rápidos.

La Moral económica está muy unida a la historia de las civilizaciones, de la cultura, de la política y a las ciencias del comportamiento. Este trabajo es arduo, ya que en algunos campos, como en el económico, faltan monografías y trabajos específicos que nos ayuden a hacer realidad esta historia. Como ejemplos recordamos el problema de la esclavitud en la historia de la Iglesia, especialmente en la conquista de América, y la doctrina cristiana sobre la justicia, en cuanto resultado de una sistematización histórica de la vida económica: la atención a los enfermos, a los peregrinos y la creación de hospitales.

Concluyendo, podemos afirmar que es posible una historia de la moral social, ya que ésta resulta de la Encarnación, de la Revelación divina en las diversas culturas originadas por el devenir histórico.

Por ello, no interesa tanto elaborar una historia narrativa y lineal de los acontecimientos salvíficos cuanto el descubrir la salvación en los acontecimientos narrados.

B) Perspectivas históricas de la moral socioeconómica

I. EPOCA PATRISTICA [10]

Hasta el siglo III, el cristianismo se presenta como el nacimiento y desarrollo de un grupo pequeño en el interior de otro más grande, el mundo grecorromano. La experiencia de este grupo es inicial, original y social, con gran semejanza con el cristianismo en tierras de misión y en algún sentido con el cristianismo actual en medios del «neopaganismo» moderno. Esta experiencia se distancia de la vivida en épocas medievales. Conviene, por esto, analizar la originalidad patrística de la moral económica desde las características propias de la Iglesia como grupo y como comunidad. El acceso directo a las fuentes asegura esta tarea.

1. Características del grupo cristiano

a) *Fuerte sentido de comunidad.* Es un grupo que nace en torno a un acontecimiento personal: CRISTO. La identificación con él es esencial. No nace de unos intereses comunes o proyectos productivos, sino de la identificación y adhesión a una Persona. Los cristianos de esta época entienden que el primer paso es el de la incorporación a la Persona, Cristo. De ahí surgirá la programación pastoral.

Esta es una característica dominante en las relaciones de interpersonalidad, ya que todos están referidos a una persona a la cual se le da un valor absoluto. El «nosotros» es realmente profundo y englobante. Por tanto, se subrayará en el grupo mucho más lo común que lo diferencial. El ser grupo pequeño refuerza en sí mismo esta perspectiva. Aquí nace la explicación del número, novedad y hecho de las persecuciones.

Podemos encontrar este sentido comunitario en los signos del lenguaje, en la teología de la comunicación, en la concepción del laico como pueblo de Dios y en la virulencia con que se viven las

[10] Son significativas las obras siguientes: HENGEL, M., *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo* (Bilbao 1967) 56-58 y 86-88. SIERRA, R., o.c. (Madrid 1967). FERNANDEZ, A., o.c., 93-136. TREVIJANO, R., *Patrología* (Madrid 1994).

diferencias dentro del grupo cuando surgen las excomuniones, la penitencia, las herejías, etc.

b) *Orientación socio-misionera.* Se trata de llegar a lo que hoy recibe el nombre de «nueva evangelización». Los que forman el grupo se caracterizan por tener un sentimiento de enviados a los demás, a los de fuera, para comunicarles el mensaje y el camino nuevo descubierto. Es, pues, contraria esta vivencia a la de los grupos cerrados. No se conforman con que les permitan vivir o con legitimar su situación. No se preocupan de plantear o de justificar su existencia, ni viven con psicología de inferioridad. Esta perspectiva aparece no en tono de conquista o de dominio, sino como comunicación de buena noticia, con entera libertad y sin coacción. La Iglesia no condena el mundo desde su propia perspectiva, sino que confronta el mundo desde la comunicación y con la realidad de Cristo-Persona-mensaje.

c) *Orientación escatológica.* Nos referimos a la actitud tomada por el hombre frente a las realidades de este mundo, actitudes que van más allá del tiempo y del espacio, pero que necesitan del tiempo y del espacio para expresarse. Las cosas materiales, la organización de la vida social y el modo con que los demás inciden sobre cada individuo no son lo definitivo para los cristianos, sino elementos secundarios. Así, los cristianos no viven preocupados por el progreso material, ni bajo una psicología de subsistencia propia del sentimiento general del mundo grecorromano.

Respecto a las organizaciones de este mundo, también se sienten apartados. Entienden que su misión no es ésa. Hay que vivir en medio del mundo, pero esto es secundario. No olvidemos que creen en la inminencia cronológica del fin del mundo. Cabe, en efecto, pensar que cada uno ha de salvarse *contra* el mundo, *en* el mundo, o *con* el mundo. Cualquiera de las tres concepciones puede definir una verdadera manera de ser cristiano. Esta concepción desembocará en la vida monacal, pero en lo que se refiere a los asuntos económicos supone, incluso para los que se quedan en el mundo, el abandono de todo lo que tiene que ver con la riqueza y con el dinero.

Estas tres características impulsan a una *toma de posición social* radical que en ética tiene las orientaciones siguientes:

1.ª *La irrenunciabilidad humana a la libertad de conciencia:* Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. El mundo grecorromano impone el modo de concepción del mundo a cada conciencia. Surge, por ello, un choque con la mentalidad cristiana. El imperio los condena considerándolos malos ciudadanos. El cristiano cree (ésta es una verdad en psicología) que el hombre no queda agotado por lo que los demás pretenden respecto a él mismo. No queda agotado por aquello que le quieran imponer.

2.ª *La libertad de comunicación.* Hoy lo llamamos libertad de expresión en su sentido más profundo. La verdad que se posee, se comunica con libertad a quien quiera, sin que nadie lo pueda prohibir. De ahí el esfuerzo que los Padres hacen para conectar con culturas nuevas [11].

3.ª Desde la nueva conciencia libre aparece *la ruptura con modelos de comportamiento personal y social* No abortan, se casan para siempre, reconocen la dignidad del matrimonio a todo hombre y mujer que se unen en el Señor, también a los esclavos. Todo esto lo viven sin tratar de imponer jurídicamente ese modelo de conducta a los demás.

4.ª *Ausencia de una reflexión consciente sobre el papel de las estructuras sociales.* Esta ausencia les inclina a tener comportamientos sociales ingenuos y vacíos. Entre los primeros, los ingenuos, aparece la asimilación de los elementos del grupo grande (grecorromano) sin reflexión alguna. Se trata de una asimilación espontánea de los modos de vivir de los demás. El origen de esta clase de comportamientos se encuentra en un sentimiento escatológico y en la conciencia de que la organización sociopolítica y económica del imperio romano es el culmen, lo más perfecto y lo inmutable. Poco a poco van olvidando al «Dragón» del Apocalipsis y su fuerza estructural.

De aquí nace un estilo de moral, caracterizado por el radicalismo que busca la pureza del Evangelio. Aparece así el movimiento del monacato. Es una moral que lleva a la construcción de un nuevo mundo huyendo del estilo absorbente del imperio romano. Asimismo, surge la moral de aquellos que no pueden o no quieren huir de este mundo hacia otro que está surgiendo.

Todo ello se va haciendo teología. Se llega a la conclusión de que la mala organización de la sociedad y de las estructuras no cambia porque es fruto del pecado original. Sin embargo, dentro de esta mala organización se puede conseguir la santificación sin cambiar las estructuras. Se intenta solucionar los problemas éticos desde el mundo de las intenciones y desde el cambio personal sin reflexión sobre la necesidad de un cambio estructural.

Resumiendo, podemos decir que este período se caracteriza porque subraya la bondad y la ascética personal en las relaciones interpersonales y sociales con ausencia de una reflexión crítica sobre las estructuras que regulan esas relaciones. Ahora bien, en aquellos lugares donde toman conciencia de la acción maligna de esas estructuras existe una ruptura frente a ellas: v.gr. la lucha en contra de las estructuras que producían la esclavitud: los tribunos romanos o aquellos que poseyendo cierta relevancia social se convirtieron al

[11] Cf. BARDY, G., *Les idées morales d'Origène*, en *MelScRe* 13 (1957) 23-83.

cristianismo fieles a su conciencia se oponían a la esclavitud y fueron perseguidos.

Los cristianos de los siglos primeros no hicieron un estudio socioeconómico de la situación que habrían de afrontar como se puede hacer hoy. La experiencia de una fe vivida fue la que les permitió sentar las bases de comportamientos de los que todavía somos tributarios. La enseñanza de la época patrística estará presente con frecuencia en las reflexiones de Santo Tomás, de los estudios del siglo XVI y de la época actual. Aunque es verdad que hoy hay cuestiones que entonces no se podían imaginar, sin embargo se puede descubrir en aquella época un «humus» cristiano para poder afrontar desde el hoy de la historia las cuestiones sociales que van surgiendo. Cada época recogerá los aspectos más conformes con sus necesidades.

2. Algunos representantes

Los autores de esta época fundamentan su teología moral, vivida y anunciada, en referencias continuas a las Sagradas Escrituras. La cercanía del anuncio primero de la Buena Nueva da sentido a su teología y a la reflexión sobre la realidad social. Varias son las escuelas patrísticas según épocas y lugares [12].

a) *Los Padres Apostólicos*

Son fieles a la reflexión de la primera predicación apostólica. Sus escritos son ocasionales y su contenido se extiende a exhortaciones morales prácticas, principalmente el ejercicio de la virtud, la conversión, el seguimiento del camino del bien. Tienen conciencia del nuevo orden establecido con el cristianismo. La *Didajé* es una auténtica catequesis moral acerca de las dos vías, de la luz y de la vida, de las tinieblas y de la muerte. En la vía de la vida se insiste en la observancia de los mandamientos generales, la caridad y los preceptos particulares [13].

b) *Los Padres Apologetas y los Padres Africanos: Justino, Tertuliano y Cipriano*

Se sitúan en una postura de defensa frente a los ataques de los paganos. Su moral se caracteriza por la comparación moral cristiana

[12] Cf. La obra citada de TREVIJANO, R., *Patrología* (Madrid 1994).

[13] *El Pastor* de Hermas y la *Didajé*.

frente a la pagana. Es importante descubrir la conducta moral de estos cristianos en cuanto tienen que vivir dentro de un mundo pagano con problemas como la idolatría oficial, el juego del circo, los espectáculos teatrales, la moda pagana, el servicio militar, la necesidad de la limosna, etc. [14].

c) *Clemente de Alejandría y Orígenes* (s.III en Oriente)

Se esfuerzan en hacer una interpretación filosófica de la revelación e intentan ver el aspecto positivo de la sabiduría pagana con una actitud distinta a la apologética. Tratan de conciliar fe cristiana y cultura pagana (relación fe-cultura). Clemente de Alejandría en su libro *El pedagogo* expone diversas aplicaciones prácticas de la vida de los cristianos. En este intento de conciliar fe y cultura nace un equilibrio profundo y práctico sobre la cuestión de la moral de las riquezas [15].

d) *Ambrosio, Agustín y Gregorio*

San Ambrosio tiene como modelo de reflexión a Cicerón. En su libro *De officiis ministrorum* expone el conflicto entre lo honesto y lo útil afirmando el primado de los deberes religiosos frente al servicio social.

San Agustín [16] tiene el mérito de haber fijado los principios del método que hace que la teología moral sea una parte distinta de la teología. Pronto descubre que el catecúmeno ha de ser instruido no sólo en lo que ha de creer, sino también en cuanto debe hacer. En su libro *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate,* síntesis de su concepción teológica, expone las verdades morales sobre la esperanza, la caridad, el decálogo y los consejos evangélicos.

[14] HERNANDEZ GARCIA, V., *Asistencia a los espectáculos en la doctrina patrística* (Salamanca 1994). LIEBAERT, J., *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques* (Gembloux 1970). CAFARRA, C., *La legge naturale in Tertuliano, Lattanzio e S. Girolamo.* en *Legge naturale* (Bolonia 1970) 61-100. SAN CIPRIANO, *Ad Donatum;* TERTULIANO, *De spectaculis,* c.6: CCL 1, 233. SAN CIPRIANO, en su obra *De opere et elemosynis* n.25: PL 4,426-446 (especialmente la columna 446), hace una llamada a la beneficencia y a la liberalidad. ID., *De spectaculis,* c.4: PL 4,813.

[15] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El pedagogo:* PG 8,439· Distribuido en tres libros, puede considerarse el primer tratado de ética cristiana. El primer libro trata de Cristo educador. En el segundo y tercero se describe la verdadera moral en la relación fe-cultura, llegando a afirmarse el no desprecio de los valores y los beneficios de la ciudad pagana. En este contexto se sitúa su gran obra *Quis dives salvetur?:* PG 9,603-652 Cf. ORÍGENES, *De principiis,* y *Commentarium in Math :* PG 18,394ss.

[16] Cf. LANGA, P., o.c., en *Aug* 29 (1988) 501-505.

San Gregorio Magno, tomando tambien como fundamento la Sagrada Escritura, se orienta hacia la moral practica de la vida cristiana [17]

3 Originalidad patristica de la moral económica: economía y propiedad

1° *Los Santos Padres sus ideas motrices en moral economica*

La Moral social en cuestiones economicas no es una realidad exclusivamente de este siglo, ni es solo una respuesta a un fenomeno como el marxista o el capitalista, sino que hunde sus raices en los origenes mismos del cristianismo El interes y el compromiso de la Iglesia por lo economico tiene su «raiz» en el mensaje biblico y en el «ethos» de Jesus de Nazaret Las enseñanzas patristicas pueden ser consideradas como la primera concrecion y la mas significativa del «ethos» economico cristiano y uno de los fundamentos de la moral social sistematica

La situacion en la que viven los Santos Padres es plural y variada en primer lugar, la economia esta poco desarrollada y es precientifica En su tiempo sobresale la pobreza y las desigualdades van provocando poco a poco la sensibilidad cristiana Es una economia estatica, es decir, esta en manos de unos pocos, sin movimiento ni inversion Ante esto, nacen los tratados sobre la pobreza, sobre la comunicacion de bienes, y sobre la relacion entre ricos y pobres Es una economia basada en un regimen de esclavitud, es decir, en el trabajo manual de los esclavos

En segundo lugar, en la epoca de la transicion barbara surge una economia en la que cada unidad economica produce lo que necesita La Iglesia en este periodo asume la funcion politica, economica y cultural Las autoridades eclesiasticas asumen la administracion imperial los obispos son los encargados de negociar con los barbaros, de distribuir los viveres y las limosnas y de proteger a los pobres Surgen los monasterios rurales con un espiritu «benedictino», convirtiendose en las haciendas-modelo y promotores de la actividad economica agricola En el siglo VIII, el papa se hace cargo del gobierno de Roma y de la distribucion del trigo suministrado por los monasterios rurales [18]

[17] Cf GARCIA DE LA FUENTE O S *Agustin teologo y moralista en «la Ciudad de Dios»* (Madrid 1955) 135 170 SAN AMBROSIO *De officiis ministrorum* sobre los deberes de los ministros de la Iglesia PL 16 148 149 SAN AGUSTIN *Enchiridion de Fide Spe et Charitate* SAN GREGORIO MAGNO *Moralia*

[18] Cf HENGEL M o c 56 58 y 86 88

En tercer lugar, la Iglesia organiza la asistencia social para los componentes de la comunidad y para quienes se acercan a ella mediante los «fondos de piedad» [19] De esta manera se cubren las necesidades de la comunidad y la subsistencia de los hermanos que se dedican a la diacoma Se encarga de cuidar de las viudas y de los huerfanos, de los enfermos, de los pobres y perseguidos, de los encarcelados y condenados a las minas, de los que sufren por peste y hambre Todas estas actividades de tipo hospitalario y de acogida a los extranjeros y marginados tienen como centro y punto de referencia las asambleas dominicales

2 º *La propiedad privada y la comunion de bienes*

Los puntos principales de la moral en los Santos Padres tienen como ideal la justicia y la igualdad en las relaciones entre los hombres Por ello defienden a los oprimidos, critican la avaricia y la acumulacion de bienes y hacen una llamada a la reforma y al cambio

En cuanto a la propiedad de los bienes, los Santos Padres no consideran los bienes materiales de suyo malos Segun ellos, son buenos porque han sido creados por Dios Pero critican la mala administracion de los mismos [20]

Se legitima la propiedad privada, en primer lugar, porque todos los bienes estan destinados al servicio de todos los hombres, y, en segundo lugar, porque este fin se puede realizar mediante la propiedad comun y la privada No obstante, el ideal de la propiedad es la propiedad comun

La propiedad privada es intrinsecamente buena, pero con reservas tiene un limite en cuanto que no es un derecho absoluto, el titulo de legitimacion es el trabajo y hay abusos especialmente cuando es causa de soberbia y fuente de conflictos Los Santos Padres dan normas de buena administracion de las riquezas y son conscientes de que el derecho de propiedad impone a los ricos numerosos deberes de justicia y de caridad

Podemos afirmar que el derecho de propiedad privada no era la forma ideal de posesion de los bienes, sino simplemente un «derecho natural de facto», que se legitima en razon de las condiciones de la sociedad humana dañada por el pecado original

[19] Cf Tertuliano *Apologeticum* 39 1 7 PL 1 531 541

San Basilio *Homilia sobre el mayordomo inicuo* PG 31 262 San Ambrosio San Juan Crisostomo Clemente de Alejandria *Pedagogo* sobre la salvacion de los ricos PG 9 603 652

La comunión de bienes ha sido estudiada por los Santos Padres en conexión con los tratados de limosna. La limosna nos enseña «cómo podemos llegar a ser semejantes a Dios que es la suma de todos los bienes» [21]. Nadie está exento de practicar la limosna, pero el Señor manda dar según lo que se pueda. San Justino se manifiesta en los siguientes términos: «el que puede y quiere, cada uno según lo que libremente determina, da lo que le parece, y lo que se recoge se entrega al presidente, el cual con lo recogido socorre a los huérfanos y viudas, a los enfermos y a otros necesitados, a los prisioneros y a los forasteros de paso; en una palabra, se encarga de proveer a todos los que se hallan en necesidad» [22]. El origen y destino de los bienes de la limosna es universal: se puede dar limosna a todos pero especialmente a los cristianos y a los santos [23]. La limosna ha de darse continuamente, pero especialmente en el día del Señor. La limosna, por último, es eficaz como perdón de los pecados.

Los pecados enumerados ordinariamente por los Santos Padres en relación con el uso de los bienes son: la avaricia y la usura [24].

3.º *Actualidad de la enseñanza patrística*

El pensamiento socioeconómico patrístico es de gran interés para el presente, especialmente cuando se trata de determinar las actitudes y los comportamientos del hombre respecto a los bienes económicos. Es útil para presentar a los predicadores el estilo profético y la inspiración bíblica. En esta enseñanza nos encontramos con el carácter social de la propiedad privada, del destino universal de los bienes y su recta administración, las actitudes correctas ante los bienes, como son el desprendimiento, la pobreza y la misericordia.

El método utilizado frecuentemente en los escritos patrísticos, en lo que se refiere a la moral económica cuando hablan de la riqueza y de la pobreza, es de género ético-exhortativo y parenético. El tema principal es «el recto uso de los bienes».

Las obras principales se encuentran en Clemente de Alejandría, San Cipriano, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Juan Crisóstomo [25].

[21] San Juan Crisóstomo, Homilía 51,1 y 6, en BAC 146.
[22] San Justino, *Apología*, 67,6: PG 6,430-431.
[23] San Juan Crisóstomo, Homilía 51,1 y 6, en BAC 146
[24] San Juan Crisóstomo, Homilía 65,4,5 y 6, en BAC 146; San Basilio, *Homilía contra los usureros sobre el salmo 19:* PG 29,265.
[25] AA.VV., *Praxis cristiana*, o.c., 55; Vidal, M., *Moral de Actitudes* III, o.c., 286-299.

Entre los temas principales, sobresalen la recta administración que los ricos han de tener de los bienes, la bondad de las riquezas, la recriminación contra el lujo indebido de las riquezas, las cuestiones sobre la legitimidad de una posesión cuando no tiene función de servicio a los demás.

El principio central y actualmente válido es el siguiente: «Los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres». Este principio ha sido recogido por el Concilio Vaticano II en su doctrina sobre la universalidad de destino de los bienes de la tierra (GS 69) [26].

II. ETAPA DEL IDEAL DE CRISTIANDAD (siglos IV-XII)

La característica principal, novedad radical, es el ideal de cristiandad vivido de forma práctica y sin sistematización teológica hasta el siglo XIII. Este ideal será cuestionado por el Concilio Vaticano II, aunque hoy, dentro de un ambiente de clara tensión, se intenta resucitar este ideal como único modo de planteamiento social y eclesial [27].

El estado de «cristiandad» se presenta como el único modelo de organización de la historia terrena; es decir, según este ideal, se deriva del Evangelio un determinado tipo de civilización cultural, política y económica. Uno es cristiano en la medida en que trabaja por sacar adelante este modelo. Esta idea es radicalmente nueva comparada con el sentir y el pensar espontáneos de la Iglesia primitiva.

Será importante y necesario ver cómo surgió y cómo ha persistido hasta ahora [28]. Poco a poco se va evolucionando en la Iglesia primitiva hasta la casi identificación entre Iglesia cristiana y mundo pagano, siguiendo el proceso siguiente:

[26] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q.32 a.52 ad 2; PP 22; PIO XII, *Sertum laetitiae*: AAS 31 (1939) 642. MM: AAS 53 (1961) 411.

[27] Cf. nota de *Gaudium et spes* 40: recordando la constitución *Lumen gentium* 8, dice: «esta familia ha sido constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo».

[28] Surge en torno al papa Gelasio e Inocencio III. Se desarrolla a partir de la traducción de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles y con la obra teológica de San Gregorio Magno (590-604), San Anselmo (1033-1109) y el desarrollo de «Los penitenciales». Pueden consultarse datos sobre la vida socioeconómica en ORLANDIS, J., «Del mundo antiguo al medieval», en AA.VV., *Historia universal* (Pamplona 1981) 323ss. FOSSIER, R., *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales* (Barcelona 1989) vol.IV, 8-19. SUAREZ FERNANDEZ, L., *Historia social y económica de la Edad Media Europea* (Madrid 1984).

1. Antecedentes

La Iglesia primitiva crece sin identificación con el mundo. Este crecimiento se manifiesta y se expresa mediante los fenómenos siguientes:

— Disminución de la intensidad de comunión: funcionan con más fuerza los valores de la ley y los aspectos jurídicos de la vida social. Van apareciendo los valores de intimidad personal.

— Cambio de terminología: la expresión «laico» significa solamente «seglar», en contraposición con los presbíteros, los obispos y las demás autoridades. En el interior de la comunidad predominan los elementos diferenciadores sobre los unificadores. Nace el clericalismo dentro de la Iglesia y el seglar comienza a ser considerado como un elemento pasivo dentro de ella.

— En las relaciones con el grupo extraeclesial se plantean con fuerza los conflictos. La causa está en la aparición y aumento de los cristianos de diversas procedencias: patronos, soldados, filósofos, abogados. Aparecen, pues, nuevos lugares de compromiso con ese mundo (el soldado, el magistrado cristiano...). De esta manera irá surgiendo la categoría del derecho natural relativo a la posibilidad de vivir el cristianismo dentro de esas estructuras no cristianas: la propiedad privada, la guerra.

En todo esto no se vive el cristianismo en totalidad. Surgen los cristianos que no admiten esta colaboración con el mundo. Aparece a la vez la búsqueda de otro mundo más evangélico a través de los monacatos. Nacen las tendencias y las situaciones que van a guiar al pueblo cristiano hacia el ideal de cristiandad.

2. Nacimiento del ideal de cristiandad

Comienza con la era constantiniana cuando se identifica la geografía eclesial y la política, aunque hay que tener en cuenta que la evolución es distinta en Occidente y en Oriente. La identificación de los dos ámbitos coincide con el proceso de desintegración dentro del imperio romano de la subestructura pagana, social, política y jurídica, y con la aparición de la cultura bárbara:

— A finales del siglo III, todo el que socialmente se cree alguien, se hace cristiano. El mundo eclesial del momento adquiere un gran relieve y prestigio. Los intelectuales se dedican a las tareas de Iglesia dejando la administración civil-pública.

— A raíz de la invasión de los bárbaros todo queda tan desorganizado que la sociedad misma pide a obispos y presbíteros que se dediquen a estas tareas de administración público-profana. En el ex-

terior de la Iglesia apenas quedan elementos preparados para organizar la sociedad. De esta manera la Iglesia comienza a hacerse cargo de la administración pública.

— El seglar, relegado ya a la pasividad en la Iglesia, en el mundo de lo terreno no tiene más que obedecer, ya que es la misma la autoridad civil y la eclesial. Poco a poco va apareciendo y fortaleciéndose la mentalidad clerical. El seglar queda reducido al silencio tanto en el mundo como en la Iglesia. En todo ello, no se trata de ambiciones clericales o de mala voluntad, sino que es una situación creada desde la necesidad social.

— Los problemas surgirán cuando a obispos y presbíteros les vaya entrando la tentación del poder terreno y político y los seglares no hayan aprendido lo que es el compromiso social y político.

3. Características de la experiencia de cristiandad

En primer lugar, la experiencia de la vida intramundana sólo tiene sentido por la finalidad última que coincide con la solución trascendente del más allá. Las claves de esta historia de salvación y los medios para llevarla a cabo han sido entregados a la Iglesia. Esta está representada y simbolizada por la jerarquía, coronada por el Papa; los medios son los sacramentos y la doctrina; a todo esto se ha de responder con un comportamiento ético concreto.

En segundo lugar, la organización material de este mundo ha sido encomendada a los poderes de este mundo, es decir, al Estado en su representante, el emperador. Pero estos poderes sólo tienen sentido si están puestos al servicio de la finalidad primera: la salvación. Este poder temporal ha de estar subordinado, por tanto, al Papa y a los poderes eclesiásticos.

En tercer lugar, esta fundamentación característica tiene unas «implicaciones concretas»: estos poderes temporales han de estar sometidos expresa y prácticamente de manera que nada de lo que manden puede estar en contra de la ética cristiana. Por otra parte, han de estar al servicio del poder religioso, de manera que, ante otras interpretaciones de la historia distinta a la «ecclesia», salgan en su defensa. De este modo la vida profano-material queda envuelta en una referencia expresa a lo cristiano.

Hay, en cuarto lugar, algunas «consecuencias concretas»: La Iglesia cree que puede reclamar la ayuda del brazo secular para ir en contra de las herejías. Esta es una concepción integrista de la vida social. Así, en el nivel de la organización política se impone el derecho canónico sobre el derecho civil en aspectos como el matrimonio,

el descanso dominical, etc. La única perspectiva clara de organización social es el cristianismo.

Los poderes políticos recurrirán al argumento de conciencia para sacar adelante sus proyectos y mantener sus intereses. Los poderes políticos se sirven de la evocación de la conciencia cristiana para sus propios intereses. Esta actitud termina con la creación de la llamada «dictadura de los espíritus». Por último, se canoniza en forma inmutable un modo de organización temporal recurriendo a la conciencia y a la enseñanza cristiana.

Este esquema entrará en crisis durante el siglo XIV con la aparición del nominalismo, donde predomina el gobierno de la voluntad sobre la razón y sobre la ley, y con la aparición de los Estados nacionales [29]. Así entendemos cómo el concepto de unidad es habitual para entender la vida desde una concepción cristiana. Poco a poco la idea laica del emperador no nace espontáneamente en el pueblo y lo cristiano se convertirá en el factor de continuidad de la idea de unidad del imperio.

4. Algunos representantes

Después de San Agustín, el pensamiento patrístico va siendo asimilado desde la mentalidad nueva que traen los bárbaros. En relación con los temas económicos, los autores de esta época escribieron pocas obras. Abelardo († 1142), considerado por su obra *Sic et non* como fundador del método escolástico, trata de materias económicas y sociales que sólo aparecen con claridad expuestas en las *Sentencias* de Pedro Lombardo († 1164). Esto queda plasmado en las obras siguientes:

— Los penitenciales son colecciones de cánones en los que viene señalada la penitencia que ha de imponerse al pecador según la naturaleza y el número de las faltas cometidas. En un principio eran solamente elencos o listas tarifadas de pecados. Con la reforma carolingia, aparecen otros elementos útiles para el confesor [30].

— Con San Anselmo de Canterbury se profundiza en la libertad y en la justicia. No sólo les interesa la bondad objetiva de cuanto se quiere, sino también la bondad del motivo y la razón por la que se quiere una cosa. El motivo no puede ser el «útil» de la propia felici-

[29] VERFECKE, L., *Individu et Communauté selon Guillaume d'Ockam*, en *StMor* 3 (1965) 150-177.

[30] Penitenciales más importantes: Penitencial A y B de San Columbano (590-604). El de Bobbio y Fleury que, colacionados y corregidos, forman el libro XIX del *Decretum* de Bucardo. En la época carolingia aparecen las obras de teología moral como «de virtutibus et vitiis» de Alcuino, las obras ascético-espirituales de Rabano Mauro (865).

dad, sino «lo justo» querido por si mismo, es decir, la gloria de Dios como verdadera caridad [31].

— En el siglo XII el elemento característico aparece con la organización y el florecimiento de la escuela monástica. Este grupo posee una moral social con claras referencias al Evangelio.

— Surgen también en esta época las escuelas canonicales en torno al claustro, formadas por clérigos y seculares. Su doctrina está basada en la Sagrada Escritura y en las disciplinas racionales que poseen una clasificación de tipo aristotélico: lógica, teórica, mecánica y ética. Esta última, dividida en económica y práctica, y en política o pública. La primera, relacionada con la conducta familiar, y la segunda, relativa a la vida del Estado.

— Aparecen asimismo las escuelas urbanas en torno a la catedral. Estas serán origen de las universidades:

— Con San Anselmo de Lyon (1050) surgen los inventarios sistemáticos de las sentencias que preparan el camino a las sumas medievales. Su esquema es el siguiente: Dios, la Creación, la Caída, la Redención de Cristo, los Sacramentos. Sentencias dedicadas al pecado, a la ley, a la virtud, al decálogo [32] y a los problemas matrimoniales.

— Abelardo (1079) es el más moralista del siglo. En su libro *Theologia christiana* expresa y afirma el diálogo entre filósofos, judíos y cristianos. Concede una gran importancia a la ética del «nosce te ipsum», donde trata de la naturaleza del pecado como ofensa a Dios cuya raíz está en la intención. Concede asimismo importancia a la ética basada en la caridad y en las virtudes [33].

— En el momento culminante aparecen las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1160). Aunque no tenga un apartado dedicado específicamente a la teología moral, él lo trata dentro de la teología general [34].

* Recapitulación

Las cosas cambian en la Iglesia al finalizarse la época de persecuciones y al acabar el tiempo en el que había vivido en situación de

[31] SAN ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109), *Proslogio*, en BAC 82,353-437, especialmente los capítulos VIII-XII.

[32] La moral del decálogo se va fraguando en torno a la espiritualidad de San Bernardo. Cf. CAFARRA, C., *Historia de la moral*, o.c., 436-451.

[33] SAN ANSELMO DE LYON, fundador de la escuela de teología donde se profundiza en las «sententiae Anselmi», especialmente sobre los preceptos del decálogo, las virtudes, las leyes. ABELARDO, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*: PL 178,1636.

[34] P. LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor* (1160). Se preocupa principalmente de «res quibus fruimur et atimur».

inferioridad y de marginación social El acceso creciente de los creyentes al mundo de la política y a las esferas de poder de la vida social y cultural hizo que fuera desapareciendo la actitud crítica de la fe respecto a la misma sociedad

Por otra parte, la explosión numérica de la comunidad llevo necesariamente a un creciente anonimato y a la disminucion del espíritu de fraternidad y de comunidad de los siglos anteriores. La lealtad sumisa a las instituciones civiles fue creciendo de forma pacífica, a la vez que fue surgiendo una especie de subterránea complicidad con las situaciones injustas que florecian

Frente a esto, en fidelidad a la utopía cristiana, no faltaron grupos que florecieron en medio o lejos de la masa Signo de éstos fueron las diversas formas de vida monacal y cenobítica De ahí surgen los intentos de denuncia profética de las injusticias sociales de su tiempo y algunas voces se levantaron como denuncias anticonformistas de las injusticias de su tiempo

La función crítica y la utopía social del mensaje evangélico fueron quedando en formas aisladas, que se hicieron fuertes durante los siglos posteriores con las renovaciones mendicantes y con la aparición del modelo de la «justicia» como estímulo de organización de la sociedad frente a una economía vertical en manos del feudalismo naciente y en conexión con las pequeñas economías rurales

III ETAPA NUCLEADA EN TORNO A LA JUSTICIA [35]

1 Introducción

En el contexto del siglo XIII aparece una filosofía y un pensamiento teológicos cuyo representante principal es Santo Tomás El núcleo de su teología moral está en el concepto de justicia Analizamos con detención la síntesis moral de Santo Tomás por su influencia en la historia de la moral social y en la doctrina social de la Iglesia

Las grandes líneas de la existencia humana están dadas por su punto de partida —salida de Dios— y su punto de llegada o destino —vuelta a Dios— Entre las dos referencias aparece el dinamismo comunitario. El Dios de donde salimos se define como comunitario-trinitario-amor-comunión. De esa manera el hombre tendrá su sentido si su vida se mueve con ese mismo dinamismo· en el amor, en la comunión-amistad, en la relación dialogal de las personas, en las que

[35] Cf VIDAL, M, *Moral de Actitudes* o c, 303-312, en donde se refiere a la valoracion economica Cf GALBRAITH, J K, o c, 36-39 LE GOFF, J, *Mercaderes y Banqueros en la Edad Media* (Buenos Aires 1996) FERNANDEZ, A, o c 149 177

no se puede dimitir de las exigencias de la personeidad El hombre se explica desde el encuentro dialogal y en las relaciones interpersonales

La decisión ética será propia del estilo de ser del hombre en respuesta a este Dios-comunión En el fundamento esta el «creo en el que me ama», de donde surgirá la identificacion con el amado La fe, vivida en el marco social e interpersonal, es caer en la cuenta de la realidad, posibilitada por Dios y su Revelacion en Jesucristo La base ética serán, según Santo Tomás, las virtudes teologales Pero estas tres virtudes no son suficientes, sino que han de desglosarse en unos contenidos materiales. Esto se consigue a través de las virtudes cardinales o morales: la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia [36]

La función de las virtudes morales es la de conseguir la unificación de todas las dimensiones del hombre para lograr el perfecto dinamismo de la caridad a través de concreciones reales e históricas La moral social cuenta con la categoría fundamental de la justicia, no distinta esencialmente de la caridad, en cuanto aquélla es la concreción de ésta Con este contexto teológico podemos reflexionar sobre dos cuestiones eminentemente tomistas de índole economica que llaman la atención entonces y ahora Nos referimos a la apropiacion de los bienes y a la enseñanza moral sobre el comercio

1 º *En cuanto a la propiedad*, si la apropiación y el uso comun de los bienes, según los Padres de la Iglesia, pertenecen al derecho natural anterior a la caída de Adán y el derecho de propiedad privada se funda en el derecho natural posterior a la caída, Santo Tomás, con su reflexión metafísica del derecho natural, afirma que los bienes están ordenados a la satisfacción de las necesidades del hombre Así se entiende que la forma concreta de propiedad —privada, publica— es labor y resultado del razonamiento de los hombres, es decir, pertenece a la racionalidad y a la convención humana

Santo Tomas recoge la distinción aristotélica entre la «potestas» y el «usus» de las cosas y de los bienes Con estos elementos explica que la propiedad es privada en lo que se refiere a la administracion de los bienes —gestion y administración—, pero es comun en lo que se refiere al uso y disfrute Tanto la preocupacion social de los cristianos durante el siglo XIII como de Juan Pablo II recogerán este pensamiento afirmando que lo importante es que los bienes lleguen a todos y no tanto la titularidad jurídica y gestionaria

En este sentido se hace heredero de aquellas palabras de San Ambrosio· «Así pues, queda claro que todos hemos de estimar y admitir que es lo mismo la utilidad de los individuos que la común,

[36] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q 1-170

y nada hemos de juzgar útil sino lo que aprovecha a todos. No me parece ciertamente que lo que no es beneficioso para todos pueda ser útil para alguno en particular» [37].

Veamos las razones prácticas de Santo Tomás: es lícito y necesario que el hombre posea cosas propias, «primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos... segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses... tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas» [38].

2.° En cuanto a la *moralidad del comercio,* tenemos en cuenta que la realidad comercial es una actividad común entre los humanos y tiene además características planetarias. En esta amplitud interior y exterior es difícil dar con la esencia de la misma. Sin embargo, en tiempo del Santo Aquitane era más fácil acercarse a descubrir los entresijos de las relaciones comerciales hasta enfrentarse a problemas concretos como la usura y el trueque.

A pesar de que la enseñanza eclesiástica y civil de la época, orientada por el pensamiento aristotélico, condenaba el comercio al considerarlo en sí mismo como aquello que «encierra torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario», Santo Tomás proclama que «el lucro, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto y necesario, tampoco implica nada vicioso a la virtud». Por ello, la negociación resulta lícita si el lucro está ordenado a un fin necesario y honesto como destinar el moderado lucro adquirido al sustento de la familia o a socorrer a los necesitados, y dedicarse al comercio para servir al interés público.

Estas dos manifestaciones económicas responden a una imagen de hombre concreto que está en la entraña del pensamiento de Santo Tomás. El concepto y la definición de hombre, «ser que se manifiesta en su hacerse como ser libre», cobra sentido al contemplar que su vida «no le es dada de una vez para siempre», su vida es un quehacer, un proyecto que tiene que realizar. Por el ejercicio de su libertad, «el hombre es causa de sí mismo» [39]. El hombre es causa de sí mismo porque es un ser creado por Dios y referido a El, de quien es imagen. Tanto el comercio como la licitud ética de la propiedad ten-

[37] San Ambrosio, *Utilidad individual y común,* libro III, cap. IV,24 y 25: ML 16,160 y 161.

[38] Santo Tomas, *STh* II-II, q.66 a.2 in c.

[39] Santo Tomás, *STh* I-II, prólogo 3, citado y comentado por los obispos españoles en *La verdad os hará libres* 38.

drán en cuenta esta imagen y figura del hombre como causa de sí mismo en un sentido dinámico.

Pero también el hombre, al ser libre, puede usar mal del comercio y por ende abusar de los bienes privando a otros de acceso a ellos, ya que «no alcanzan a Dios nuestras ofensas más que en la medida en que obramos contra nuestro propio bien humano» [40]. «La auténtica libertad se ejerce —afirman los obispos españoles— en la fidelidad comprometida por la propia opción en el servicio desinteresado al bien de los demás: Habéis sido llamados a la libertad... servíos por amor los unos a los otros» (VhL 38).

2. **Esquema fundamental y sus concreciones**

El esquema tomista sobre la justicia se centra en la justicia general y en la particular. Pero éstas han de entenderse desde el tiempo en que él escribe y desde las fuentes que utiliza.

En cuanto a *la justicia general:* todo acto humano ha de quedar regulado por las exigencias de la justicia. Aun el pensamiento más íntimo tiene la extensión de la caridad. Es general porque en el orden de la exterioridad de los comportamientos humanos hay que atender al general concreto: «dé cada uno según sus posibilidades. A cada uno según sus necesidades». En lo que respecta a *la justicia particular,* es la manifestación concreta de la justicia general. Esta se manifiesta de dos maneras: la justicia distributiva atiende a las exigencias de la generalidad; la justicia conmutativa atiende a los sujetos concretos en su situación de particularidad. En este mismo ámbito hay que entender el pensamiento tomista sobre el bien común [41].

En el terreno de las concreciones, la inspiración fundamental en torno a la ética social de Santo Tomás es bíblica, centrada en las aportaciones de la Revelación. Sin embargo, el lenguaje es aristotélico. No olvidemos que él es de los grandes comentaristas del filósofo griego.

Por tanto, en la concreción de las exigencias de la justicia, Santo Tomás queda condicionado por los conceptos de su tiempo. El mayor condicionante es el que proviene del derecho romano (previo a la influencia del Evangelio) y heredado del interior del ideal de cristiandad. Este derecho romano es utilizado por el Santo de Aquino a la hora de plantear las resoluciones prácticas en cuestiones sociales como la «propiedad privada».

[40] SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles* 3, cap.122.
[41] MARITAIN, J., *La persona y el bien común* (Buenos Aires 1981).

Por esto podemos afirmar que *las fuentes* del tratado de justicia son las siguientes:

1.ª Aristotélica: Santo Tomás sigue muy de cerca el libro V de la *Etica a Nicómaco* en la estructuración y en las ideas principales.

2.ª Referencias bíblico-patrísticas, especialmente del Antiguo Testamento, de San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio. Las cuestiones 72-77 sobre los pecados de injusticia y la canonística medieval sobre cuestiones de moral práctica.

3.ª El Derecho Canónico. Las estructuras organizativas de lo social en la Edad Media son vividas como definitivas o como el culmen de la perfección humana. Santo Tomás participa de esta mentalidad y no cuestiona en lo más mínimo el derecho romano.

3. El tratado de justicia según Santo Tomás

Este autor aporta elementos de notable originalidad, especialmente porque es el primero en construir un tratado de justicia e insertarlo en la síntesis teológica.

a) La justicia dentro de la ética de las virtudes: en el prólogo de la *Suma Teológica* II-II afirma que la materia moral queda reducida al tratado de las virtudes: tres teologales y cuatro cardinales.

b) La justicia en el conjunto de las virtudes cardinales: la justicia pertenece a las virtudes morales (I-II q.58 a.3). Es la que da perfección al apetito para realizar un acto humano.

La justicia pertenece a las virtudes cardinales (I-II q.61). «De igual modo, partiendo de los sujetos resulta que son cuatro los sujetos de la virtud que nos ocupa: el racional por esencia, que perfecciona la prudencia; el racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, sujeto de la justicia; el apetito concupiscible, sujeto de la templanza; y el irascible, sujeto de la fortaleza».

La justicia es el principal entre las virtudes morales (I-II q.66 a.4). Se afirma la preeminencia de la justicia en el orden moral (q.66 a.4), aunque diga que la prudencia, que perfecciona a la razón, excede en bondad a las tres virtudes morales (q.66 a.1).

4. Originalidad medieval en la moral económica: empresa y justicia

1.º *Ideas motrices en moral económica*

La ciencia económica y el hasta entonces correlato moral sigue su curso en avance durante la época medieval. Los sistemas de orga-

nización de los medios de producción y los medios de regulación van cambiando y evolucionando. Si hoy estamos en la era de la máquina, en la época medieval estaban en la época de los utensilios como medios de producción. La primera idea eje aparece entonces en torno a la consideración del trabajo como un esfuerzo hecho por el hombre y su contrapunto el descanso, como un tiempo para recuperar fuerza para poder volver a trabajar. Había desaparecido el concepto griego de ocio, instrumentalizándose éste como medio para la producción.

Si en la época del paleolítico, en la época del «homo faber», comienza a ser el bronce el instrumento de producción, llegará hasta la era cristiana con una actividad empresarial de tipo primario. Pero ya entonces y después en la época medieval existen ya los llamados tres sectores: el primario, en el que están incluidos los pescadores; el secundario, con una multitud heterogénea de ministerios; y el terciario, con los escribientes. Estos tres sectores aparecen con claridad tanto en la construcción de puentes como en las empresas de las guerras y en los mismos sistemas económicos que nacen en torno a los monasterios y abadías.

Si en la época grecolatina la máquina puede ser considerada como sinónimo de esclavitud, encargada de arrastrar las barcazas que servirán para el transporte del comercio, en la Edad Media la máquina es la multitud de sirvientes en torno a los grandes ducados y feudos. Frente a la esclavitud anterior surgirá el estilo empresarial cristiano del «Ora et labora» de los benedictinos. Comienza la evolución económica con el nacimiento de un arado más técnico, la invención del «huso», los molinos de viento, etc.

Pero el marco social en que estas nuevas técnicas se desarrollan es eminentemente comunitario. Los gremios, los monasterios, las comunidades de villa y tierra son el ámbito en que se desarrollan los sistemas de producción. La cultura medieval es una cultura social eminentemente comunitaria. El fenómeno más sorprendente de esta época son las corporaciones artesanas, hijas de una concepción comunitaria de la sociedad y de la especialización de los artistas. Estas corporaciones, que no dejan de maravillar tanto a los sociólogos como a los economistas, estarán en la base de una concepción moral de la sociedad distinta a la actual en la que predomina la espontaneidad en la participación, en el compartir y en el valor del trabajo.

Estas corporaciones impulsan la tutela de todos sus miembros y el control de la producción. Se afirma que el objeto de una gran parte de la legislación corporativa, en temas de control de la calidad productiva, era aquello de prevenir una competencia desleal y la de proteger el mercado de corporación.

Pero a las corporaciones de artesanos siguió la de los mercantes, quienes bien pronto manifestaron la mentalidad agresiva que les llevó a dominar aquellas corporaciones artesanas que se dedicaban a producir bienes para ser vendidos. Comienza la explosión comercial especialmente en el gremio del textil y en el comercio de la lana.

2.º *Algunas cuestiones en concreto*

a) *Sobre la propiedad privada.* Graciano fundó la propiedad privada en la iniquidad, Alberto Magno la explica por la rapiña o la usurpación y Buenaventura deriva su necesidad de las contiendas y pleitos. Frente a ellos, Tomás de Aquino dice que el hombre tiene dominio natural de las cosas externas, es decir, es natural al hombre el uso de las cosas bien a través del régimen comunitario o del de propiedad privada [42]. La comunidad de bienes será de derecho natural y la propiedad privada de derecho positivo.

La defensa de la propiedad privada no obsta para que, en línea con el pensamiento tomista, todos los autores medievales censuren la avaricia, como lo hará Antonino de Florencia, quien, al tiempo que expone las condiciones del lícito atesoramiento, dedica extensos párrafos sobre la maldad de la avaricia, como vicio que lesiona la equidad, excluye la caridad, desvía al hombre de su fin y se opone a las virtudes sociales [43].

b) *Situaciones de extrema necesidad.* Es claro que Tomás de Aquino, al justificar la propiedad privada, censura el robo y la rapiña [44]. Pero él mismo se pregunta si es lícito al hombre apropiarse de lo ajeno en extrema necesidad. Tomar bienes ajenos sólo puede ser justificado cuando no existe otro camino para socorrer la extrema indigencia, sea propia o de terceros. La cuestión en Santo Tomás está planteada en términos económicos y la solución con criterios morales. Podemos decir con Rafael Termes: «Ante una gran demanda de ayuda frente a medios escasos para atenderla, en primer lugar, se deja a los dueños de los bienes decidir a quiénes socorren, ejercitando la virtud de la voluntaria solidaridad. En segundo lugar, si en un caso concreto de extrema necesidad la ayuda no llega, es lícito al necesitado procurarla tomándose lo ajeno. En tercer lugar, en cuanto a la licitud de la apropiación en beneficio de tercero en extrema necesidad, para aplicarla a los gobernantes habría que estar a las reglas

[42] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.66 a.1 y 2. Hoy se discute si este «derecho natural» tomista es de naturaleza secundaria. Cf. FERNÁNDEZ, A., o.c., 161.

[43] CROSARA, A., *La dottrina di S. Antonino de Firenza, perito di alta finanza e di economia per amor di Dio e a vero beneficio degli uomini* (Roma 1960).

[44] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* II-II, q.66 a.3-6.

del principio de subsidiaridad, en virtud del cual, el estado no sólo puede sino debe acudir en remedio de la indigencia, pero sólo cuando ésta, en ausencia de la intervención estatal, no es atendida por la sociedad» [45].

c) *El comercio.* El comercio no fue aceptado plenamente por los griegos ni por la patrística ni en tiempos posteriores por influencia gnóstica y maniquea. Fue Graciano quien consideraba injusto comprar por menos y vender por más, y Juan Crisóstomo llega a decir que «ningún cristiano debe ser comerciante, y si quiere serlo, arrójesele de la Iglesia». Todo ello hay que verlo en una economía familiar, feudal y monacal.

Sin embargo, Tomás de Aquino, al hablar del comercio, trata de la lícita compraventa y del justo precio [46] distinguiendo con claridad el trueque necesario para la vida y el cambio basado en el afán de lucro. Incluso llega a afirmar que el comerciante «puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto». Entre estos fines honestos está el servicio al interés público.

d) *Valor y precio.* Ambos conceptos, en Santo Tomás, no están suficientemente claros. Como afirma Schumpeter, Santo Tomás no desarrolló una verdadera teoría del valor, pero es también falso que esté en la base de la teoría marxista sobre el valor-trabajo [47]. Santo Tomás sitúa la cuestión de la licitud de la compraventa y de la concepción del valor y del precio en todo aquello que se refiere al fraude o dolo, a los defectos en la naturaleza, la cantidad y la calidad de la cosa vendida y a la obligación de manifestar los vicios ocultos. Pero nunca habla de los costes de producción [48]. Para ello estudiará los conceptos de justo precio, la igualdad «de re ad rem», la utilidad y estimabilidad de la cosa, la abundancia y la escasez de las mismas [49].

e) *Interés y usura.* La usura significa cualquier tipo de interés percibido por el prestado de dinero. Antes de Santo Tomás, autores como Graciano, Alejandro de Hales, Alberto Magno condenaron la

[45] TERMES, R., o.c., 59.

[46] SANTO TOMÁS, *STh* I-II, q.95 a.4 (Tratado de la ley) y II-II, q.77 a.1-4 (Tratado de la justicia).

[47] Cf. CHAFUEN, A., *Economía y ética* (Madrid 1991) 103. Este autor se manifiesta en contra de la teoría de R.H. Tawney, quien afirma que está aquí el origen marxista de la concepción del valor y en definitiva del trabajo.

[48] Cf. TERMES, R., o.c., 63.

[49] SANTO TOMÁS, *STh* I-II, q.114 a.1; q.77 a.2 y 4. Por otro lado, aunque J. Duns Scoto difiere en muchos aspectos de Santo Tomás, sin embargo no lo hace en la cuestión del precio y del valor. Como tampoco lo hacen autores posteriores inspirándose en San Agustín: SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* XI, 16; ANTONINO DE FLORENCIA, *Suma Teológica* II,1,16; BERNARDINO DE SIENA, *Opera Omnia*, Sermón XXXIII.

usura por tres razones: 1.ª Es ilícita la venta del tiempo, que es un bien dado por Dios a todos los hombres. 2.ª El dinero es un bien estéril que no produce bienes. 3.ª El dinero, igual que sucede con los bienes consumibles, la cosa prestada, se identifica con su uso y, por tanto, pedir la devolución de la cosa y un dinero por su uso es vender dos veces lo mismo.

Santo Tomás sigue en principio esta argumentación, pero añade otras de gran interés para nuestros días [50]. Aquí, bajo el aspecto de la creación de una cierta sociedad, describe el fenómeno del riesgo, en que incurre todo el que presta dinero, de no ver devuelto el importe del préstamo. Asimismo, analiza el daño emergente y el lucro cesante por la pérdida de la oportunidad de invertir el dinero prestado en alguna actividad rentable. Hoy se añadirían nuevos elementos a éstos, como las diversas tasas de inflación y la diferente valoración del dinero en el tiempo según el llamado «índice de la vida».

3.º *La justicia y los sistemas de producción*

Los sistemas de producción señalados anteriormente son regulados por la ley. Comienza en la Edad Media a cobrar una gran importancia el elemento legal aplicado a las relaciones comerciales y artesanales. Tanto la tendencia tomista como la voluntarista serán las dos tendencias que predominarán en este tiempo. En su comienzo, el valor de la palabra dada en los tratos, el resultado de la decisión en el mercado y el respeto a los precios establecidos por el vulgo estarán en la base de la organización económica.

Poco a poco, tanto el trabajo como la técnica y el comercio cobrarán un gran valor. La tendencia voluntarista verá en la laboriosidad el ejemplo de pertenencia al grupo de los elegidos. Este camino desembocará en el calvinismo, como han recogido los análisis de algunos moralistas y economistas [51].

Los diversos tipos de justicia tratarán de regular tanto el nivel de relaciones individuales como el de la relación del Estado o de la comunidad con los miembros de esos gremios y corporaciones. La aparición de la justicia conmutativa y distributiva responde a un estilo de vida concreto en las relaciones productivas y comerciales.

[50] Cf. SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.78 a.1 y 2.

[51] WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona 1979). Aunque la propuesta ha entrado en polémica sin resolver, como puede verse en autores como AA.VV., *Protestantesimo e capitalismo da Calvino a Weber* (Turín 1983). TERMES, R., o.c. (Barcelona 1992).

El estilo de organización política de tipo feudal, en un principio, y de forma monárquica después, responde a la forma natural de organización confiada de la sociedad.

4.º *Actualidad de la enseñanza medieval*

La reflexión medieval en cuanto se refiere a la actividad económica es de capital importancia. Tanto es así que la influencia es clara en los análisis éticos que se hacen del uso de los bienes. Temas como los de la propiedad, el trabajo, la producción y los sistemas comunitarios están en la base dentro del pensamiento de Santo Tomás y de otros pensadores medievales.

El valor de los gremios sirve de modelo de identificación de pequeñas empresas, de estilos gremiales nuevos, de creación de nuevas formas de participación en la sociedad como los voluntariados y la razón ecológica de la vida económica actual.

Tras la forma de actuación de los medievales existe una concepción de hombre y de Dios, una antropología y una teología. El hombre forma parte intrínseca de la naturaleza creada por Dios. No se podrá perder esta perspectiva para poder entender la regulación económica bajo la égida de la justicia.

* Recapitulación

La moral social cristiana de la época medieval asume la actitud de una defensa del orden social y de los aspectos estructurales que revelan la dimensión pecadora del hombre. La superación de esta situación se llevó a cabo, desde la fuerza de la ética individual y desde la ascesis personal, en nombre de los ideales que nacen de la perfección evangélica y de un comportamiento que va más allá de la justicia legal, en ocasiones debido a los efectos de una sociedad cerrada en sí misma y en otras debido a los estímulos del ideal de perfección como aparece en las órdenes mendicantes y en las propuestas de Guillermo de Ockam y de los voluntaristas.

La tensión existente entre las obligaciones legales nacidas de la renovación jurídica de los siglos XI-XII y las instancias que nacen de la caridad y de la gratuidad, propias de las órdenes de perfección, produjo una gran eficacia a la moral social. La homologación de la ética social con el derecho social existente corrió a lo largo de toda la Edad Media en una sociedad con una economía cerrada y estática, carente de tensiones sociales y de otras alternativas sociales.

Los primeros problemas que se plantearán a esta moral socioeconómica vendrán dados con el nacimiento de la economía mercantil y con las primeras formas de separación y de tensión entre sociedad laica y mundo religioso. Nacen en este marco los problemas sobre el préstamo y el interés, con la economía mercantilista primero, y después, ya en los siglos XV y XVI, con el nacimiento del capitalismo. Otras cuestiones como la propiedad privada fueron aceptadas sin problemas por la ética social.

IV. EL TRATADO «DE IUSTITIA ET IURE» Y EL ESQUEMA DEL «DECALOGO» (siglos XVI-XVIII) [52]

Nada sería más falso que imaginarse un cambio total de la economía en el siglo XVI. Los sectores económicos más importantes o que al menos afectaban a la mayor parte de la población, a saber, la agricultura, la pequeña industria y el comercio al por menor, permanecieron petrificados en la estructura que había moldeado la Edad Media: la agricultura no se liberó del régimen señorial y la artesanía como el comercio mantuvieron estilo cooperativo. Por ello, cuando se quiere analizar la evolución del pensamiento moral sobre cuestiones económicas resulta difícil crear una línea que separe la Edad Media de la Moderna.

1. El tratado «De iustitia et iure» [53]

El tratado «De iustitia et iure» ha supuesto para la historia de la moral económica un punto de referencia eclesial y científico de gran importancia. Es de rigor situarle en sus orígenes y en su contexto. Por eso, en este apartado se trata de ver las condiciones nuevas en la Europa occidental durante los siglos XVI-XVII, la moral económica en la escuela de Salamanca y el origen tomista y coyuntural de este tipo de tratados.

[52] Cf. DE VIGO, A., *La teoría del justo precio corriente en los moralistas españoles del siglo de oro* (Burgos 1979). CHAFUEN, A., *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado* (Madrid 1991).

[53] JIMBERT, J., *Historia económica (de los orígenes a 1789)* (Barcelona 1975), 223. CRISTIANI, L., *L'Église à l'époque du Concile de Trente, Histoire de l'Église,* Fliche-Martin, t.17 (París 1948). VILLOSLADA, R.G.-LLORCA, B., *Edad nueva, coll. Historia de la Iglesia Católica,* t.3 (Madrid 1967). ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI,* 2 vols. (Madrid 1976-1977), 430-670. RODRÍGUEZ CASADO, V., *Orígenes del capitalismo y del socialismo contemporáneo* (Madrid 1981). GALBRAITH, J.K., *Historia de la economía* (Barcelona 1989) 47-57. TERMES, R., o.c. (Madrid 1992), 75-93.

1. *Condiciones nuevas en la Europa occidental*

Las respuestas que los moralistas de esta época van dando a los problemas nuevos ofrecen soluciones que «están todavía dominadas por la situación económica medieval. A mediados del siglo XVI la inflación conmovió duramente la economía europea, sobre todo la española» [54]. Por ello, aquí se recogen aquellas condiciones nuevas que afectan al hombre y a la sociedad de esta época.

1.° *Condiciones políticas.* La «república cristiana» durante el siglo XVI quiere manifestar su lugar dentro de un nuevo orden político. En Europa existen grandes naciones, con igualdad de derechos, pero diversas por el bienestar y la mentalidad. Por esta razón, entre ellas hay tensiones y diversidades. Después del fin de la Edad Media se crearon Estados unitarios como España, Francia e Inglaterra. En España se realizó la unidad con la unión de la Corona de Castilla y la de Aragón bajo la autoridad de los Reyes Católicos al final del siglo XV y después de la Reconquista de Granada. Bajo los emperadores Carlos V y Felipe II, España llega a ser un gran Estado.

En todos estos Estados, los reyes tienden a establecer una monarquía absoluta creando un pensamiento de la patria común unido a alguna idea de absolutismo. Surgen otros Estados, como Alemania e Italia, formados por pequeños estados que también tienden al absolutismo. Entre estas naciones se establece un nuevo equilibrio de tipo negativo: los príncipes tienden a conservar el equilibrio en muchos casos con negociaciones económicas y a veces con las armas. Se establece así un derecho internacional y un derecho derivado de la intervención y presiones de otras naciones. Todavía durante esta época existieron muchas guerras políticas y religiosas.

2.° *Condiciones geográficas.* Los siglos XV y XVI fueron los siglos de los descubrimientos de América y de Asia. Las causas de la expansión europea fueron sobre todo económicas. Los árabes y egipcios, juntamente con los italianos, tenían el monopolio del comercio de las especias, del oro, etc., que llegaban de la India. Se tiende a romper este monopolio principalmente desde España y Portugal. Se buscan para ello nuevas vías para introducir especias en Europa. No faltan los motivos religiosos con la idea del universalismo católico. Los portugueses llegan a la India dando la vuelta a Africa y los españoles buscaron el camino por el Atlántico occidental.

De las expediciones coloniales surgieron muchos problemas: problemas jurídicos en cuanto al derecho de los españoles y de los

[54] VEREECKE, L., *Aggiornamento. Tarea histórica de la Iglesia*, o.c., 149.

portugueses para ocupar territorio. En realidad son problemas para los españoles, pues los portugueses no hacen otra cosa que establecer puertos comerciales. También surgen problemas religiosos: el valor de las religiones naturales, la catequesis, la salvación de los paganos.

3.° *Condiciones económicas.* Durante el siglo XVI se pasa de una economía urbana a una economía nacional. La unificación de las principales naciones y la necesidad de oro y de dinero para sostener las guerras lleva a crear una economía nacional. También el comercio con las colonias es llevado a cabo por el Estado y se hacen contratos entre los mercaderes y el Estado. Por primera vez se llega a un aumento cuantitativo del comercio, especialmente por la mayor capacidad de las naves. Donde las mercancías aumentan de cantidad, particularmente las especias, es en la ciudad de Amberes, que llega a ser el centro comercial desde el Mediterráneo al Atlántico. Las especias de la India llegan por vías nuevas y también el oro de América. Pero surge la crisis económica, donde interviene el aumento de precio y la inflación produciendo la devaluación de la moneda.

Para sostener el comercio se tiene necesidad de bienes móviles (monedas), capital o créditos; ésta es la condición primera para la expansión comercial. El mercado de los créditos se hace en las grandes ferias: Lyon, Medina del Campo, Amberes. Las cuestiones económicas plantean muchos problemas al examen de los teólogos: la licitud del crédito y de los contratos, el justo precio, etc.

4.° *Las condiciones sociales.* A la evolución económica suele corresponder una evolución social. Las riquezas del campo y la propiedad o posesiones agrícolas pasan a un segundo plano. No sólo aparece un capitalismo bancario, sino también un capitalismo industrial. La burguesía, al menos en gran parte, se une a la nobleza y los obreros urbanos se convierten en un cierto proletariado. Las clases sociales se distinguen y se oponen más que en épocas pasadas. Comenzarán en esta época a considerarse como despreciados tanto el mundo obrero como el trabajo manual. Los teólogos ya tratan de algún modo las cuestiones sociales, particularmente en lo que respecta al salario justo, la pobreza, la caridad, etc.

Los ricos tenían más hijos que los pobres. España durante el siglo XVI supera poco a poco la disminución de la población debida a la expulsión de los judíos, a la emigración a las Américas y a la guerra con Europa. La diferencia entre ricos y pobres aumentó pasando por épocas de miseria, ya que «los gastos guerreros y suntuosos representaban una carga muy fuerte para la economía general». Con el fin de hacer frente a las múltiples necesidades se acudió a la

manipulación monetaria, al incremento de los impuestos, al recurso a empréstitos y a otros negocios [55].

5.º *El humanismo.* Aunque no había nacido en el siglo XV, sin embargo es ahora cuando alcanza una gran difusión no sólo entre los doctores, sino también en la nobleza, en la burguesía y en teólogos como Cantarina, Cetilato, More, Polar, etc. De por sí, el humanismo no es opuesto al catolicismo; al contrario, su doctrina se acerca más al catolicismo que a la Reforma. El humanismo propone una vuelta a las fuentes literarias de la Antigüedad y también de la Sagrada Escritura, especialmente del Nuevo Testamento. Un ejemplo de este humanismo fue Erasmo de Rotterdam.

Dentro de la línea escolástica decadente, el humanismo de autores como Erasmo de Rotterdam (1467-1536), Juan Luis Vives (1492-1540) y Tomás Moro (1478-1525) insiste en aspectos económicos como el de estimular la virtud de la caridad como antídoto del abuso y despilfarro de los bienes materiales. Tomás Moro tomará una postura ideal ante sistemas de organización social: «en cuanto a mí, respondíle, creo, por el contrario, que no podría vivir feliz en un régimen colectivista, ya que donde se obtienen las cosas sin esfuerzo todos dejan de trabajar. Cualquiera se convierte en un holgazán cuando no existe el estímulo de la ganancia y se descansa sobre la actividad ajena» [56].

Pero la doctrina humanista no es sólo un filón literario, sino que también implica un cierto modo de vivir y una cierta ética. Propone un sentido optimista de la vida humana, una cierta aspiración de todo hombre a Dios, una manifestación del deseo de relación con Dios en toda religión donde, si bien el pecado original no es negado, sin embargo se habla poco de él, por lo cual se opone radicalmente al protestantismo, al menos en los principios (v.gr. la oposición de Erasmo a la doctrina del servo-arbitrio). Los humanistas tienden a la paz y a la tolerancia y se oponen a la violencia y al cisma.

La religión humanista, antes que nada, es ética y práctica: una religión simple, evangélica, con pocos dogmas, en la cual la paz de alma es buscada en la imitación de Cristo por la caridad. Las ceremonias y la liturgia son llevadas al culto de forma más simple que en la Iglesia primitiva. En el humanismo se explican dos cosas: la vuelta directa a las fuentes, esto es, la Sagrada Escritura, y una religión interior o un humanismo.

6.º *La Reforma. Etica protestante y el origen del capitalismo.* La reforma protestante surge en la primera mitad del siglo XVI, extendiéndose rápidamente fuera de Alemania. Pero ya la Edad Media

[55] AA.VV., *Praxis cristiana*, o.c., 94.
[56] TOMAS MORO, *Utopía*, lib.I.

contiene las bases orientativas de la moral cristiana sobre la vida económica. En la época del siglo XVI se es deudor de cuestiones éticas como la usura, la pobreza, la actividad comercial, etc. Aún hoy no nos hemos liberado totalmente de aquellos planteamientos tomistas y nominalistas, incluso algunos afirman que los escolásticos contribuyeron con los planteamientos económicos y éticos a fomentar el espíritu del capitalismo [57].

Es notorio que Lutero reacciona en contra de los tomistas, pero sigue las teorías de G. de Ockam. Desde esta raíz y desde la ortodoxia reformada por Zwinglio y Calvino hay que entender las propuestas de Max Weber, que ve en el calvinismo la génesis del espíritu capitalista. Hoy varios autores se oponen radicalmente a la tesis weberiana. Entre ellos, J.A. Schumpeter (1883-1950) afirma que empresa capitalista existía mucho antes de que apareciese el pensamiento de Santo Tomás [58].

Según otros, el fundador del capitalismo es A. Smith. Sin embargo, el mérito de este autor consiste en haber sentado las bases sistemáticas de la ciencia económica y haber puesto de relieve en el siglo XVIII que la economía de mercado es la que más ha hecho por las riquezas de las naciones. El capitalismo, sin embargo, y la tendencia a la división del trabajo y al intercambio que fundamenta la economía del mercado es algo connatural al hombre [59].

Se ha llegado a afirmar que la Iglesia católica se opuso al capitalismo y que el protestantismo lo favoreció (tesis de M. Weber). Sin embargo, como afirma L. Vereecke, los estudios más recientes sobre la historia de la economía no respaldan en modo alguno este punto de vista. La Reforma en sus comienzos no aceleró el capitalismo. En el siglo XVI todos los Fugger excepto uno —Ulrich— permanecieron católicos. En la época de las guerras de religión en Flandes y en Francia la plaza bancaria más importante de Europa occidental fue Génova y los más grandes banqueros fueron genoveses, españoles y florentinos.

2. *La nueva escolástica: La moral económica en la Escuela de Salamanca* [60]

1.º *Condiciones de vida en la España del siglo XVI.* Todo lo dicho anteriormente se puede aplicar en concreto para España, preci-

[57] W. SOMBART, *El burgués* (Madrid 1979).

[58] SCHUMPETER, J.A., *Historia del análisis económico* (Barcelona 1982) 116.

[59] TERMES, R., o.c., 20. Cf. SMITH, A., o.c., en Introducción 7 y 8.

[60] Seguiremos la reflexión que se hace desde la escolástica tardía en la Escuela de Salamanca. Cf. GALBRAITH, J.K., o.c., 43-57; HAMILTON, E.J., *American Treasure and*

samente porque este país tenía el dominio en todos los sentidos. Políticamente, España llega a la unidad bajo el poder del emperador Carlos V y Felipe II. Estos reyes tienden al absolutismo. España es el centro de un gran imperio porque no sólo posee territorios en Europa, como Holanda, Nápoles, Sicilia, Milán, sino también en América, desde Méjico hasta Chile, y en Asia, como en Filipinas (1564).

Los españoles instituyen una verdadera ocupación colonial y constituyeron sucesivamente nuevas naciones como aparece en Hispanoamérica. Pero surgen también problemas de índole colonial, la legitimidad de la dominación española sobre estas tierras, etc.

Económicamente, España está abierta por primera vez a toda afluencia de oro y plata que llega de América y pasa para Europa. Pero también por primera vez España siente el efecto de la expansión comercial y de la crisis económica. El efecto de la gran afluencia de metales preciosos, manifestación inicial de la teoría cuantitativa del dinero, hace que los precios varíen en proporción directa a la oferta del dinero [61].

La doctrina de escritores principalmente de Salamanca, Alcalá de Henares y Lisboa, constituye el núcleo de lo que se conoce como la segunda escolástica, de gran importancia para ver las relaciones entre economía y moral. Su preocupación principal era ética en cuanto sienten la necesidad de juzgar la actuación de los comerciantes a la luz de la moral. El grupo de autores estableció la teoría cuantitativa del dinero (Martín de Azpilcueta), descubrió la teoría del tipo de cambio basada en la prioridad del poder de compra (Tomás de Mercado), sostuvo la teoría del valor basada en la utilidad, enumeró los factores determinantes del precio de las cosas venales [62].

En España la inflación aumentó durante todo el siglo con graves consecuencias sociales. Muchos españoles cambiaron el trabajo manual para dedicarse a las armas y la pobreza se extiende entre los grupos sociales inferiores. De aquí nacen las obras de los teólogos sobre la pobreza. El humanismo en España es plenamente católico; no hay en ellos tendencias heterodoxas como en otras naciones europeas, pero siguen la vía de la piedad medieval. Esto aparece espe-

the Price Revolution in Spain 1501-1650 (Cambridge 1934) 40ss. VEREECKE, L., *Introducción a la historia de la teología moral moderna* (Madrid 1969) 63-113. DE VIGO, A., *Las tasas y las pragmáticas reales en los moralistas españoles del siglo de oro*, en *Burg* 22 (1981) 427-470. ID., *Economía y moral. Los monopolios en los moralistas españoles del siglo de oro* (Burgos 1982). BARRIENTOS, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)* (Salamanca 1985).

[61] Cf. GALBRAITH, J.K., o.c., 46.

[62] Señalamos los autores siguientes: Francisco de Vitoria (1495-1560), Domingo de Soto (1494-1560), Martín de Azpilcueta (1493-1586), Tomás de Mercado (1500-1575), Domingo Báñez (1528-1604), Luis de Molina (1536-1600), Juan de Mariana (1537-1624) y Francisco Suárez (1548-1617).

cialmente en el cardenal Jiménez. Entre los humanistas españoles podemos recordar: Francisco de Vitoria, Luis Vives, Juan de Avila, Luis de Granada, Arias Montano y Luis de León.

En cuanto a la Reforma, ésta no se introduce directamente en España. Más bien se conserva el catolicismo en su forma medieval. Florece la espiritualidad: Santa Teresa y San Juan de la Cruz y otros muchos. En este tiempo la teología espiritual está inserta dentro de la teología moral. Por otra parte, durante este tiempo España ocupa el primer puesto en la literatura. Y en la teología sus teólogos enseñan en el Concilio de Trento y en las universidades europeas.

2.° *La doctrina social y económica* [63]. El descubrimiento de América impulsó el flujo de oro y plata a España. Esto trajo consigo la valoración de estos metales y a la vez la devaluación de la moneda y la inflación. Pero ésta provocó a su vez el aumento de las transacciones, especialmente de los cambios. Así, aumentó el comercio de dinero y de materias primas entre América y España y entre las naciones europeas. Esta será la razón por la que los problemas económicos ocupan un primer lugar en la reflexión teológica y moral de esta época. A causa de los sucesos políticos, especialmente de las guerras dirigidas por Carlos V y Felipe II, se creó la necesidad de dinero para hacer la política del rey aunque en España crecía a la vez la pobreza. De aquí nacerán dos cuestiones que vamos a tratar: *a)* la doctrina moral económica y *b)* la doctrina sobre la caridad y sobre la limosna.

Como principio de toda economía se establece el siguiente: El fin de toda actividad económica es el bien común, la paz y la tranquilidad pública en orden a la felicidad terrena, que está subordinada a la felicidad eterna.

a) *La producción.* En cuanto a la naturaleza, como referencia productiva, no toda provincia abunda de lo que necesita, sino que una abunda por la variedad de clima, otra por los frutos de la tierra y de los trabajadores de los que otra está privada (lib.6, q.2, a.2). En este ámbito, el capital es necesario y exige retribución.

El trabajo es el proceso a través del cual una cosa de estado natural llega hasta aquel que lo va a usar. De alguna manera admite la esclavitud y el trabajo de los menores, pero es necesario que sea legalizado por la autoridad.

Por último, en cuanto a la organización de la producción: se crean varias sociedades de producción, de trabajo y de capital, de naturaleza y de trabajo y grandes sociedades monopolísticas.

[63] Nuestra reflexión tendrá como fuente principal la obra del *De iustitia et iure* de Domingo de Soto. Cf. FERNANDEZ, A., o.c., 201-232.

b) *La distribución.* Se trata de ver cómo deben distribuirse los bienes producidos para que satisfagan las necesidades de todos y cuál es el mejor modo teniendo en cuenta las exigencias de orden social. Son varias las modalidades distributivas existentes en la sociedad de esta época:

La propiedad privada. Los autores de esta escuela manifiestan, en línea con Santo Tomás, que la propiedad privada es la mejor manera de hacer eficaz y no conflictivo el dominio universal de los bienes sobre la tierra. En relación con la propiedad aparece el precio justo como aquel que es formado de suficiente número de compradores y vendedores, es decir, en ausencia de situaciones de monopolio.

Por ello, Domingo de Soto cree que la división de las cosas es conforme a la naturaleza corrupta, y por ello es necesaria para servir al fin más conveniente de las mismas cosas. Aunque convenga que una cosa propia sea dividida atendiendo a la propiedad y a la posesión, sin embargo, en cuanto al uso debe ser común por la benignidad de la misericordia y de la liberalidad.

La división de las cosas está hecha por el derecho de gentes, si bien después ha de regularse por el derecho civil. Muchas cosas permanecen comunes por derecho natural. El derecho de gentes no puede dividir el dominio de las mismas: aire, agua, los límites, los puertos, los peces, los animales, los pájaros.

El paso de la propiedad puede hacerse con todo derecho: adquiriendo, vendiendo, donando. *Por parte del Estado:* Domingo de Soto enseña una política intervencionista y dirigista del Estado. Aunque el Estado no sea el padre de las cosas, sin embargo puede imponer condiciones de paso (su doctrina sobre los contratos).

El precio de las cosas: o es determinado por el Estado (ésta es la opinión de Domingo de Soto) o es determinado naturalmente: «ha de considerarse en primer lugar la necesidad del objeto, si es abundante o no, después el trabajo y la premura del comercio, la diligencia y los peligros... según la evolución del mercado y la ley de oferta y demanda». *La retribución de aquellos que participan en la producción de las cosas:* se ha de mirar al justo salario, a la cantidad de capital y a la tierra.

c) *La circulación* [64]. Con el descubrimiento de América la actividad económica adquiere mayor flexibilidad, movimiento y fuerza social. El flujo económico es mayor y se realiza por medio de la

[64] LARRAZ, J.L., *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)* (Madrid 1963). CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros. La vida económica en España en una fase de su hegemonía (1516-1556)* (Madrid 1978).

moneda, los créditos y los cambios. A su estudio dedicaron tiempo los moralistas de la época.

La moneda. Ha nacido de la necesidad de una medida de valor para que sea más fácil el uso del comercio. Dos son los usos de la moneda: como medida que pone en relación todas las cosas y como valor al que prestar credibilidad. El valor de la moneda no depende de la naturaleza del objeto, sino del estatuto y del signo de la república. Para ello deben usarse los metales que son más sólidos y que tengan buena duración como el oro y la plata.

El crédito [65]. Este tema expresa la evolución del pensamiento escolástico juntamente con la evolución económica. En este tiempo el valor del dinero puede entenderse debido al auge del comercio y en función del tiempo. Se acabaron por reconocer tres títulos para justificar la percepción de un interés: *damnum emergens, lucrum cesans* y *poena conventionalis.*

¿Es lícito recibir intereses por el dinero prestado? ¿Qué es la usura? Según Santo Tomás es el precio por el uso de la cosa prestada. Según Domingo de Soto es el precio del uso de la cosa prestada. La razón de la prohibición de la usura [66]: en las cosas de ningún modo puede crecer el precio por su uso, pues la cosa, o al menos su uso, sería vendida dos veces. De todos modos hay motivos que conceden un interés lícito: es admitido el peligro de la prestación, el daño emergente, la falta de ganancia.

El cambio. En cuanto al origen del cambio, se han sucedido tres formas de realizar los cambios: objeto con objeto, objeto con moneda, y moneda con moneda.

En cuanto al cambio al minuto o el cambio de moneda con moneda de otro valor, es lícito porque no se cambia el valor. El cambista público puede recibir el justo precio por su oficio.

En cuanto al cambio en la diversidad de lugares, éste es el contrato por el cual, hecha una convención, uno presta una cierta suma de dinero y al cambio recibe una carta con la cual el que ha recibido el dinero se obliga, después de un tiempo (crédito) determinado, a restituir (cambio) aquella suma, pero en otro lugar y con otra moneda. Hay aquí, por tanto, una diversidad de lugar, de condición *(sine qua non)* para su licitud, la diversidad de moneda, la diversidad de tiempo. Por eso toda la ambigüedad de los cambios queda manifiesta en el siguiente interrogante: ¿es lícito cambiar monedas de diversas regiones que, aunque iguales en peso y número, son diversas en su valor?

[65] HIGUERA, G., *Tributos y moral en los siglos XVI-XVII,* en *MisCom* 40 (1963) 5-50.

[66] DOMINGO DE SOTO, *De la justicia y el derecho,* lib.VI, q.1 a.1.

El valor de la moneda puede de esta manera variar: por razón de la pureza del oro, por la abundancia o carencia de la moneda en general, por la determinación por parte del Estado, por la abundancia o carencia de la moneda en esa región.

El principio del justo cambio es el siguiente: que sea siempre el mismo el valor de la moneda que se da y que se recibe. Estos cambios se hacen ordinariamente en los días de feria. Las ferias en España corresponden a las ferias en Flandes. Y las cuentas se hacían siempre al final de la feria. Por tanto en estos cambios interviene el factor «tiempo».

La solución de Domingo de Soto: «Es licito cambiar la moneda de un lugar a otro, teniendo en cuenta la abundancia en una región y la carencia en otra. Es claro que para una mayor cantidad (largueza) se reciba una menor cantidad (estrechez) si no hay razón del tiempo sino aquello que es necesario en el momento de firmar el documento sin fraude o engaño» [67].

Es necesario observar la igualdad, como regla máxima de justicia, de manera que ningún tiempo intervenga en la estima del precio. La igualdad debe observarse en dos cambios: de España a Flandes y de Flandes a España. Por eso el cambio en si no es usura. Solamente los cambios ficticios caen en el fraude de la usura. En este ámbito, «los seguros» se consideran, en general, lícitos porque el riesgo es igual para todos y no hay fraude o engaño.

d) *El uso de las cosas.* El uso público es determinado por Domingo de Soto. Especialmente trata de la cuestión de los impuestos. Los impuestos son justos si son proporcionados a la necesidad del Estado y a la riqueza de cada uno. Los impuestos injustos y demasiado altos no obligan necesariamente en conciencia.

Domingo de Soto conoce bien la situación de la economía en España en su tiempo. Pero tocándole una época de transición no ve por qué y cómo se camina hacia adelante en una nueva situación. Domingo de Soto tendrá una gran influencia en las cuestiones de justicia.

3.º *La doctrina sobre la caridad y la limosna* [68]. Domingo de Soto en su obra *Deliberatio in causa pauperum* [69], con ocasión de la ley civil sobre los pobres promulgada en España en 1540, desarrolla su doctrina social. En la primera mitad del siglo XVI en España había

[67] DOMINGO DE SOTO, o.c., lib.VI, q.12 a.2.

[68] DOMINGO DE SOTO, *Deliberatio in causa pauperum* (1545). Cf. GARCIA, J.A., *El precepto de la limosna en un comentario inédito de Fray Domingo de Soto sobre la cuestión 32 de la 2-2 de Santo Tomás* (1949). ESPEJO, C., *La cuestión de la vida en el siglo XVI y medios de abaratarlo*, en *RABM* 41 (1921) 36-54.

[69] BRAIDO, P., «Peccati che gridano al cielo»: Oppressione dei poveri e defraudare la mercede agli operari, en *L'etica tra quotidiano e remoto* (Bolonia 1984) 173-204.

hambre, bien por la escasez de grano, a causa del mal tiempo, bien por el mal estado de la agricultura a causa de la propiedad dada al pasto de las ovejas para la producción de la lana, bien a causa de la emigración de los agricultores a América y a causa del ejército del emperador de Carlos V.

Conviene acercarse al concepto de pobreza de la época, al estado de los pobres y a sus derechos con el fin de reconocer el valor de la limosna. Es pobre quien tiene de suyo donde vivir, pero sin sustento y míseramente. Es mendigo quien no tiene nada propio y vive de las cosas de otros. Aquellos que se abstienen del trabajo debido a la vejez y a la débil salud o son ignorados por el público.

¿Cuáles son los derechos de los pobres? Si bien es verdad que todos los hombres tienen derecho a la vida, incluso los pobres, también es cierto que todos los hombres están obligados al trabajo, bien por ley divina (Gén 3,17; 2 Tes 3,12), bien por ley natural.

Si hay algunos que no están en situación de vivir del propio trabajo, no pierden el derecho a la vida. Por ello, el Estado es quien debe proveerles. Si esto no sucede, los pobres tienen el derecho natural a pedir limosna. Este derecho es un derecho natural que el Estado no puede abrogar sin haber antes proveído él mismo a la necesidad de los pobres.

Por tanto, no debe introducirse ninguna discriminación jurídica entre los pobres y los ricos. Los pobres tienen derecho a ser tratados dignamente y a la elevación social.

El estado de los pobres. En la sociedad civil, según Domingo de Soto y los autores contemporáneos, los pobres constituyen un estado perteneciente a la sociedad. Domingo de Soto lo llama estado u orden de los pobres. La dignidad de este estado proviene del hecho que Cristo ha comparado a los pobres con los ricos. Cristo ha honrado la abundancia de la riqueza y de los bienes y se ha dignado honrar la pobreza.

La obligación de la caridad surge de la razón que da consistencia a la existencia del estado de los pobres. Su justificación se asienta en el derecho natural, en la ley evangélica y en la reflexión teológica:

Por derecho natural: en caso de necesidad todas las cosas son comunes. El derecho de gentes que divide los bienes no puede sustituir este derecho natural.

Por la ley evangélica: en el precepto de la caridad está incluida la obligación de la limosna (Mt 22,39). Su omisión es pecado u ofensa a Dios (Mt 25,41-45), y sin el ejercicio de la caridad, la caridad hacia Dios es imposible (1 Jn 3,17). El precepto de la limosna está claramente expresado en Lc 11,41.

Por la reflexión teológica: el orden de la caridad manda que debemos amar más la vida temporal del prójimo que nuestros bienes temporales. El orden de la providencia mandó que aquellos que tienen muchos bienes temporales den a los otros aquello que no tienen. De donde los ricos son colaboradores de Dios en el reparto de los bienes temporales.

Los motivos de esta caridad son varios: la vida y la doctrina de Cristo: Cristo mismo fue pobre. Los pobres representan a Cristo. La caridad del pobre ama y ve al mismo Cristo. Los pobres son miembros del cuerpo místico de Cristo. Asimismo, tanto el ejemplo de la Iglesia primitiva (Hech 4) como la doctrina de los Padres de la Iglesia y de los doctores, especialmente de San Juan Crisóstomo y Santo Tomás, demuestran la obligacion de la caridad.

Otra cuestión planteada es la del modo y tiempo en que debe hacerse caridad. Se dan algunos elementos de solución:

Atendiendo a las necesidades de estado: aquellas cosas son necesarias condicionalmente si el hombre debe sostener la condición en la que su estado se encuentra. Pero hay cosas superfluas a su condición de estado: hay cosas que sobrepasan la necesidad de la vida y la necesidad de su condición de estado: son los bienes superfluos.

En *conclusión,* Domingo de Soto es uno de los primeros escritores de teología de Salamanca que conoce el mundo que le rodea. En materia económica, o en su estudio sobre la justicia y la doctrina social, propone muchas cosas de gran importancia que durante siglos se convertirán en doctrina católica. Pero es también un teólogo de paso desde el mundo medieval al moderno, en cuanto no siempre comprende el sentido y el peso de las cosas que conoce por el gran cambio que se está dando en su tiempo.

4.° *El mercantilismo y el universalismo económico.* Es éste un apartado que presenta la actividad económica de la época en una situación de fuerte ruptura con la época anterior y con signos que anticipan el momento actual de la economía. Hay que recordar que el mercantilismo, al igual que el universalismo económico, representa una ruptura con las actitudes éticas tomistas. Los mercaderes buscaban abiertamente la riqueza en una sociedad en la cual ejercían influencia y eran acomodaticios en asuntos de conciencia. Es posible que el protestantismo haya ayudado a este proceso, pero en definitiva es la fe religiosa la que se adapta a las circunstancias y necesidades de la economía [70]. Como afirma R.H. Tawney, «el espíritu capitalista es tan antiguo como la historia, y no fue, como se ha dicho a veces, engendrado por el puritanismo. Pero encontró en algunos aspectos del puritanismo tardío un tónico que puso en acción sus ener-

[70] GALBRAITH, J.K., o.c., 49.

gías y fortificó su temperamento ya vigoroso» [71]. Fue A. Smith quien puso fin a la era del mercantilismo.

La evolución que la ciencia económica ha adquirido desde el siglo XVI tiene importancia en cuestiones afectadas por elementos morales como la deuda externa, la inflación, el comercio internacional, el valor del dinero, y la misma relación entre ética y economía [72], y exige buscar las bases y el origen de la sistematización de la relación entre ética y economía.

Para esto, es importante situarse en el siglo XVI, en concreto en Tomás de Mercado con su obra *Suma de tratos y contratos* [73]. La influencia de este autor en pensadores posteriores es clara, como afirma el profesor de economía R. Roover: «En el caso de A. Smith la ascendencia que le liga con el escolástico (Tomás de Mercado) pasa a través de su maestro F. Hutcheson, S. Puffendorf y H. Grocio» [74].

Antes de entrar en el análisis de cada una de las cuestiones morales que nacen del mercantilismo, conviene situar la reflexión en torno a dos plataformas económicas: las formas originales de compra y venta, y la amplitud de la propiedad en aquella época.

En cuanto a lo primero, dos son las formas peculiares de compraventa entre España y América: «al fiado» y «al por junto». Ambas pueden señalarnos uno de los orígenes de la actual deuda externa y de la explotación economicista, muchas veces irracional, que llegarán a nuestros días con el dominio anglosajón y con el capitalismo duro [75]. En cuanto a lo segundo, especialmente en América, la compra se realizaba «al por junto», sin distinción ni separación de los tipos diversos de las mercancías que arribaban en los barcos.

[71] TAWNEY, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism* (Nueva York 1926), 226.

[72] Cf. GALINDO, A., *Hacia una nueva mentalidad. Valoración ética de las relaciones Norte Sur*, en *Salmant* XXXV (1988). IGUIÑIZ, J., *Deuda externa, orden económico y responsabilidad moral*, en *Pág* X, n.73 (Lima 1985). TRIFFIN, R., *The international role and fate of the dollar* (1978-1979).

[73] El hilo conductor de nuestro estudio lo constituye la obra de Tomás de Mercado *Suma de tratos y contratos* (Madrid 1975), incluido el estudio introductorio de R. Sierra Bravo. Tomás de Mercado es teólogo más que economista y está más cerca de la economía práctica que de la especulativa. Cf. ABELLAN, P.M., *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significado de la Suma de Fray Tomás de Mercado en la Teología Moral*, en *MiscCom* 15 (1951).

[74] DE ROOVER, R., *Scholastic economics. Survival and lasting influence from the sixteenth to Adam Smith*, en *QJE* 69 (1955) 176. Para un estudio más completo del contexto histórico y económico léase R. CARANDE, *Carlos V y sus banqueros*, o.c. (Barcelona 1990).

[75] La numeración entre paréntesis que aparece a lo largo de este apartado después de alguna alusión a la obra de Tomás de Mercado corresponde a la paginación de la obra que nos sirve de reflexión y citada más arriba.

Estas dos formas nuevas de compra y venta están en el origen de algunas estrategias y prácticas económicas como el interés bancario, la inflación, la competencia económica y la intervención del Estado mediante la ley de Aduanas para regular el comercio, exterior e interior.

Con el material existente en la obra de Tomás de Mercado, revisado desde el contexto económico, político y cultural en el que están elaboradas, vemos conveniente analizar las cuestiones siguientes que afectan a la relación entre moral y economía: la posesión de bienes y territorios, la internacionalización de los cambios, la formación de los precios, la compra de dinero y el concepto de valor.

1) *Posesión de bienes y territorios.* La posesión de los espacios territoriales y la expansión española tiene su original antecendente en la forma de actuación de los Reyes Católicos dentro del territorio español. Si bien es verdad que éstos lograron la unidad nacional, esto se debió en gran parte a que la estabilización agrícola la hicieron mediante la acumulación latifundista en los nobles y en la Iglesia.

Por otra parte, supeditaron en la Península la explotación propiamente agrícola a la explotación pecuaria con vistas a desarrollar la producción y el comercio de la lana. Esto lo lograron favoreciendo la exportación a países extranjeros, incluidas las Indias [76].

Con estos datos podemos concluir con Tomás de Mercado que tanto en España como en las Indias la unificación política tiene una relación cercana con la unificación económica. Dentro de este proceso de propiedad interviene la posesión, compra, precio, el valor y el sentido de la moneda. Pero siempre aparece la eterna cuestión de la relación/conexión de la economía y la política como ciencia y como práctica.

Por esto, uno de los campos de reflexión ha de referirse a la posesión jurídica con poder coactivo para regular esta relación. Para ello, al menos en lo que se refiere a la posesión de oro, minas y territorios, es obligado seguir las numerosas aportaciones que encontramos en las disputas entre Vitoria, Sepúlveda y Las Casas.

Pero hay otra forma de posesión como la de «hecho», realizada a través de la compra y del mercado. Tomás de Mercado nos señala varias formas de dominar (ser dueño de) los bienes. Una de ellas es la de aquellos que acaparan todo género de bienes con el fin de po-

[76] Cf. Hamilton, E.J., *American treasure and the Price Revolution in Spain* (Cambridge 1934) 42. Larraz, J. L., *La época del mercantilismo en Castilla (1506-1700)* (Madrid 1943). Según los trabajos de F.J. Hamilton, las entradas oficiales de metales preciosos en los registros de la Casa de Contratación de Sevilla sin contar lo extraoficial y aquellas cantidades que se desviaban hacia Europa ascendían en la primera mitad del siglo a 16.886.815 kilos de plata y 181.333 kilos de oro.

der poner el precio de forma monopolística (cf.360). Se van desarrollando así dos comportamientos habituales en economía, íntimamente conectados, la especulación y la búsqueda de interés mediante la calidad y solera de los productos y la búsqueda del momento oportuno de venta.

Pero no sólo existe la posibilidad de comprar bienes muebles según la ley del mercado, llegando incluso a establecerse auténticos monopolios, sino que los mercaderes llegan a comprar la misma moneda. Dice al respecto Tomás de Mercado: «coger y recoger en sí toda la moneda que hay en la ciudad para necesitar los mercaderes tomen con intereses crecidos» (491). Esta forma de poseer es más perniciosa, dice Mercado, porque la moneda es la más útil y necesaria de todas las mercancías. Aquí encontramos el momento en el que la moneda no sólo se utiliza como medio de transmisión de valores, sino como valor en sí mismo: la moneda, objeto de compra y venta.

El intervencionismo económico de los monopolios influía en la posesión de las fincas productoras de oro en las Indias, de trigo en España, y en los pastores respecto al arriendo de las dehesas y prados. Asimismo, Mercado es consciente de que llega un momento en que la propiedad de los mismos está en manos de los mercaderes extranjeros (705-707) [77]. Va surgiendo poco a poco una crítica económica de los banqueros, capaces de dominar el comercio al igual que hacen hoy los banqueros de Manhattan o de Tokio controlando el espacio monetario internacional.

2) *Internacionalización de los cambios.* Cuando se inicia el descubrimiento, España carecía de una base económica y estructural para una empresa de tamaña envergadura. Aún no se había alcanzado el nivel precapitalista de desarrollo agrícola, comercial e industrial de Europa. Así, este evento convierte al reino español en el principal núcleo de tráfico comercial del mundo y en el centro financiero, cambiario y monetario de Occidente [78].

La acción de Colón dio lugar, en el campo internacional y europeo, a la desarticulación del orden económico internacional imperante hasta aquella fecha y determinó el desplazamiento a la Península Ibérica del centro de gravedad de la vida mercantil y financiera internacional, hasta entonces localizado en el norte de Europa y en las repúblicas italianas, vínculo de unión comercial entre Europa y Oriente.

[77] Cf. ANDRES, M., *La teología española en el siglo XVI*, o.c., 496, donde encontramos cómo varios autores se opusieron radicalmente a los monopolios y a su dirigismo económico, v.gr. Gabriel Biel y Juan Mayor.

[78] BERMUDEZ CAÑETE, *La decadencia económica de España en el siglo XVI. Ensayo de una interpretación*, en *REPo* (1956). Cf. VICENS VIVES, *Manual de Historia económica de España* (Barcelona 1969).

La primera consecuencia de esta internacionalización comercial y financiera de España (medio, fin y centro) se manifiesta con la llegada a la Península de comerciantes, cambistas y banqueros de toda Europa. Estos mercaderes llegaron a controlar sectores importantes de la economía española. Es notorio que gran parte del oro que entraba en España desde América era importado sin desembalar hacia los países respectivos de los mercaderes [79].

Como segunda consecuencia observamos que en España se desarrollan técnicas mercantiles y financieras avanzadas. Se puede decir que algunas de las formas modernas de transacción económica tienen su origen en estos acontecimientos, especialmente en lo que se refiere a la generalización de tipos de contratación, cambios de compraventas y precios. Como figuras concretas recordamos la aparición de los «estancos» o comercio de dependencia del poder político y las letras de cambio [80].

3) *La formación de los precios.* Tomás de Mercado, inspirándose en el pensamiento de Santo Tomás, afirma que «la justicia en los contratos es la igualdad». Lograr tratos justos es lograr igualdad y equidad en los contratos (58-59) [81]. Los autores de esta época invitan a estar pendientes de este objetivo moral al comparar la igualdad/desigualdad entre los españoles y los indígenas en los contratos de oro y ropa. La justicia y el conocimiento de los mecanismos de los contratos es factor básico para conocer el valor moral de los mismos.

La formación de los precios va extendiéndose en las ventas a crédito y la variación del precio se manifiesta en las ventas al fiado y al contado: en el primer caso es mayor que el segundo. Tomás de Mercado habla incluso de la especulación con el dinero por parte de aquellos que se dedican a comprar barato al contado para vender más caro a plazos (281) [82].

Como se ve, Tomás de Mercado habla de un género de venta «esquisisimo» como aquel que consiste en mandar género o ropa entregada aquí al doble o más del justo precio a pagar en Indias (308). Hay que tener presente que esta variación de los precios coincide con un momento de inflación dentro de España y con el domi-

[79] LOCKHART, J., *El mundo hispanoperuano (1532-1560)* (México 1982), 28. HAMILTON, E.J., o.c., 42.

[80] ANDRES, M., o.c., 485ss.

[81] En el aspecto doctrinal y teológico sigue a Santo Tomás. El afirma en los números 58 y 59: «Dice Santo Tomás (que es nuestro príncipe), propio es de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos... A lo cual nos obliga la ley natural salida de nuestra razón».

[82] Cf. TOMAS DE MERCADO, o.c., cap.XIII «de mercar y vender a fiado», n.281. LOCKHART, J., o.c., 116.

nio del poder económico sobre el político. Existe, pues, una cierta falta de control económico por parte del poder del reino. El precio es «más variable que el viento» (181) y tan mudable «que parece va corriendo y mudándose por momentos como el camaleón con el tiempo» (277).

De aquí la importancia y la necesidad de un precio legal. El precio es la expresión y la medida del valor actual de la cosa, aunque esté también en función de la necesidad de la misma. Es importante, entonces y ahora, establecer un precio legal de los bienes de la tierra en momentos en los que la economía de la guerra y del desarrollo exige unas tasas no sólo nacionales, sino además internacionales.

Tomás de Mercado saca la conclusión de que el precio legal tiene una relación de justicia conmutativa y su violación equivale a un hurto: «todo lo que se lleva más del justo precio en cualquier venta, especialmente do hay tasa, es hurtado», por ello exige restitución [83]. Si esto está claro cuando se refiere a los bienes muebles como ropa y oro, cobra mayor importancia y fuerza de presión si se tiene en cuenta la tarea del poder político para regular el precio cultural y personal de los costes de la conquista. Por eso debemos preguntarnos desde el campo de la moral si el comercio entre España y los mercaderes europeos a costa de la primera y el comercio entre España-Europa y las Indias a costa de la segunda no supuso un robo con derecho a restitución o está ya hecha por compensación de los bienes que las Indias han recibido por el trasvase cultural derivado de las relaciones entre las gentes.

No debemos olvidar, por otra parte, que en teoría el precio corriente estimado por el pueblo es el precio justo en las cosas sujetas a tasa [84]. En el cambio de las monedas el precio justo no es otro que el que se daría de la diversa estimación común o social de las monedas en distintos lugares o naciones, lo cual implica la justicia y el deber de entregar más o menos ducados en cada uno de los lugares en cuestión. Pero también, siguiendo el pensamiento de este autor, sabemos que «la estima o apreciación es causa lo primero de tener gran abundancia o penuria de estos metales, y como en aquellas partes nace y se coge, tiénese en poco» (463).

4) *La compra de dinero.* Otra de las novedades valoradas desde la moral es la compra de dinero. Entre las formas injustas que los monopolios realizan con influencia para adquirir dominio político y económico, consideradas por Tomás de Mercado como «un género de engaño y violencia», está la de

[83] TOMÁS DE MERCADO, o.c., II, c.6 y III, c.4

[84] ANDRÉS, M., o.c., 497-500. Cf. HIGUERA, G., *Impuestos y moral de los siglos XVI y XVII*, en *MiscCom* 40 (1963) 5-50.

«coger y recoger en sí toda la moneda que hay en la ciudad para necesitar los mercaderes tomen con intereses crecidos, y mayor iniquidad es, constreñirlos entonces a tomar y librar en parte do son mayores las ganancias: o ya que no lo sean, los ha menester, y el mercader no los tiene allí» (491).

Este género de «atravesar» es para Mercado tanto más pernicioso que otros, ya que la moneda es, en su opinión, la más útil y necesaria de todas las mercancías. ¿Por qué? La razón hemos de verla en su funcionalidad dentro del mercado tanto entonces como ahora. La moneda aparece en aquel tiempo como un bien en sí mismo y no sólo como medio de transacción y de valoración de bienes.

En este mismo ámbito, es útil considerar los manejos fraudulentos de los cambistas con el fin de monopolizar el dinero contante a fin de subir el precio de los cambios según su conveniencia y de esa manera obtener una ganancia superior (445).

En el terreno más analítico, Tomás de Mercado hace depender de manera explícita y rotunda la diversa estima del dinero de su abundancia y de su escasez. Es especialmente a Mercado a quien se le puede aplicar la observación que hace W. Weber de que la «communis aestimatio» [85] es la grapa que en la escuela española del siglo XVI une el dinero y las cosas que no son dinero en una teoría unitaria del valor y del precio.

Lo que más hacía bajar o subir la plaza era la abundancia o la penuria de la plata. Si hay mucha, andan bajos los precios; si poca, crecen y está claro que la abundancia o la falta hace que se estime en mucho o se tenga en poco (465). Es innegable que en el cambio de moneda existe un intercambio de valores y de bienes.

Tomás de Mercado distingue en la moneda su valor y su estima. El valor será siempre el mismo; sin embargo, puede ser diversa su estima en una ciudad o en otra. Luego se pueden cambiar monedas de un mismo lugar y de otro y apreciar de modo diverso (470). Es claro que en el cambio de monedas existe un intercambio de monedas iguales en la materialidad, pero poco distintas en la estima que tienen en dos plazas de distinta e incluso de la misma nación.

Por tanto, así como encontramos una teoría de los precios, existe también otra sobre el valor de la moneda paralela y coherente con aquélla. Se puede decir que el valor de la moneda es en primer lugar inversamente proporcional a su cantidad (463).

Hay varias formas de cambio de moneda. El manual o el de «menudo», como llaman los latinos (IV c.1). No existe problema si esta acción se efectúa entre iguales de un mismo mercado. La cuestión se

[85] WEBER, W., *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik* (Münster 1926) 159.

plantea y aparece al tratarse de cambio real, tanto por su frecuencia y amplitud en las ganancias que proporcionan a los mercaderes cuanto por la dificultad especulativa de justificar esta ganancia. El cambio real «es trocar dos monedas de un mismo valor o diverso, por solo estar en diversos lugares» (IV c.1).

Tomás de Mercado se adelanta a su tiempo al afirmar que «en los negociantes no vale más el dinero presente que el ausente, antes al revés, más el ausente que el presente» (IV c.5). Quizás por eso el fundamento de la ganancia justa esté en la fecundidad del dinero, el servicio que presta con su movilidad. La cuestión se plantea al tratar de ver quién es el propietario de esa ganancia.

Asimismo, la valoración del dinero y del cambio está en el título que nace de la estimación diferente que tiene la moneda en lugares distintos. Estimación que, por una parte, supone una auténtica diferencia de valor, dada su naturaleza, y, por otra, aparece como instrumento de adquisición de bienes.

Ahora bien, según Tomás de Mercado, la diversa estimación «ha de ser universal de todo un reino, o provincia, o universidad; no particular de dos o tres o cincuenta necesitados en el pueblo; sino según los ejemplos puestos, como vemos que en toda Flandes, en toda Roma, se estima más que en toda Sevilla...» (IV c.6). Hoy será preciso aplicar este principio en las dimensiones planetarias.

Esta diferencia de apreciación en el valor de la moneda es un hecho innegable, tanto en diversos lugares al mismo tiempo (IV c.6) como en el mismo lugar en diferente momento (IV c.5). Se puede contemplar la diferencia esencial entre el cambio lícito y la usura: «el cambio gana por la diferencia y la distancia de lugares do se estima diferentemente el dinero. La usura, sin pasar por estos caminos, gana por sola la necesidad del que lo pide».

5) *El concepto de valor.* La teoría del valor tiene una relación directa con el concepto de precio. En las cosas venables, dice Tomás de Mercado, hay sustancia y valor, como en el trigo su naturaleza y su precio (470).

De la concepción de valor se descubre que las cosas valen no por su dignidad sino por su utilidad. La valoración es un concepto dado desde fuera de la naturaleza de la cosa. Así como la dignidad de las cosas tiene relación con la sustancia, el valor lo adquiere con la utilidad. Los espacios geográficos y los bienes de las Indias no valen, en la concepción de los mercaderes, por su naturaleza, sino por la necesidad. Esta necesidad puede ser espontánea o creada. Es decir, la naturaleza de una cosa determina su dignidad esencial, mientras ésta no se corresponde con su dignidad económica o valor. El valor o dignidad económica de una cosa es su aptitud o utilidad para satisfacer las necesidades humanas, sean éstas espontáneas o creadas.

Es importante ver el giro que Tomás de Mercado da a las opiniones de Aristóteles y de Santo Tomás respecto a la teoría del valor y su importancia para nuestro tiempo. Como afirma J.A. Schumpeter, «la economía del bienestar propia de los doctores escolásticos se enlazaba con su economía pura por medio del concepto axial de esta última, el concepto de valor, el cual se basaba también en las necesidades y su satisfacción. Este punto de partida no era, desde luego, nuevo en sí mismo. Pero la distinción aristotélica entre valor de uso y valor de cambio se profundizó y desarrolló hasta desembocar en una teoría subjetiva o utilitarista del valor de cambio o precio, de un modo que no presentaba analogías con nada contenido en la obra de Aristóteles, ni de Santo Tomás, aunque sin duda existía en una y otra una indicación en este sentido» [86]. Si el concepto de valor tiene relación directa con el valor de uso y el de cambio y el dominio de las cosas y su propiedad ha de relacionarse «a fortiori» con el uso y el cambio, tenemos en ciernes la teoría de la propiedad de uso de las cosas y la necesidad de la intervención de la autoridad en el cambio y la movilidad de los bienes.

Tomás de Mercado comprendió y expuso el carácter social de las cosas, es decir, su dependencia según la diferencia de necesidades, atendiendo a las distintas sociedades y al diferente grado de conocimiento de la utilidad de las cosas en una sociedad determinada según el grado de desarrollo cultural. Después de experimentar los estímulos de la sociedad consumista que nos ha legado la industrialización, es interesante hacer un arco histórico y acercarnos a este tiempo para darnos cuenta de la importancia del conocimiento, de la técnica y del desarrollo cultural como base de la economía del futuro; del mismo modo, descubrir cuál es el fundamento del lucro en los cambios reales —en las cuestiones «de facto» *(quaestio facti)*—: la diversa estimación del valor de la moneda en los países distintos (IV c.13) y, si el valor depende de las necesidades, como consecuencia, también de la rareza y de la escasez de los bienes.

En definitiva, el dinero no es productivo de forma inmediata o directa sino de manera mediata, es decir, su productividad depende de la inversión y del empleo en otra cosa. Por ello, el oro no invertido, guardado en las minas, no tendría valor en sí mismo.

Sin embargo, esto es verdad en teoría, ya que, en aquella época, en la práctica sí tenía valor. Se trata del valor que la cosa adquiere como reserva y el que le llega de la acaparación de los mercaderes o por la compra y posesión de las minas por parte de los reyes o poderosos.

[86] SCHUMPETER, J.A., *Historia del análisis económico* (Barcelona 1971) 809. Cf. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco*, lib.5. SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.77 a.2 ad 3. SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, libro 11, cap.16.

En conclusión, se puede decir que en estos años el concepto económico en el que está situada la ética gira en torno al mundo de la economía y de la política. La economía interviene desde tres niveles mercantilistas: los mercaderes, los cambistas y los banqueros. La política tiene autoridad para intervenir de tres maneras: mediante la elección y control de los mercaderes, en la reserva de algunas mercaderías o en la selección de las mismas, y mediante la promulgación de leyes contractuales y económicas.

Urge hoy también consolidar una autoridad con capacidad legal para regular los precios a nivel internacional. El «quid» de la cuestión se encuentra en la capacidad de dominio en la movilidad del dinero y en el valor del mismo juntamente con la determinación del precio de los mismos.

3. *Origen tomista y coyuntural del «De iustitia et iure»*

Los tratados «De iustitia et iure» constituyen una integración de estudios interdisciplinares. Contienen una gama variada de ciencias humanas: filosofía moral, las ciencias jurídicas, la teología y el derecho canónico, sin olvidar cuestiones de económica y de praxis cristiana.

Nace en torno a la virtud tomista de la justicia. Es el lugar teológico de encuentro entre la fe y las realidades sociales. En cierto sentido es anticipo del esquema de la constitución conciliar *Gaudium et spes*. Es un tratado autónomo e independiente de la teología moral. Asume los estudios sociales, políticos, económicos y jurídicos de la época [87].

El origen coyuntural queda reflejado por la nueva situación económica y política por la que pasa Europa después del descubrimiento de América. En cuanto a la enseñanza socioeconómica [88], el descubrimiento de América determinó la llegada de riqueza, oro y plata, a España y Europa. Esto trajo consigo la depreciación de los mismos junto a la depreciación de la moneda y la consiguiente inflación, ante la que reaccionarán los moralistas de la época. Produjo el aumento de las transformaciones, especialmente de los cambios. Nunca ha habido un comercio así de amplio, tanto de cosas como de monedas, entre España y América y entre España y Europa. De esta manera, los problemas económicos ocupan el primer lugar en las preocupa-

[87] Los moralistas más sobresalientes de esta época pueden clasificarse en dos grupos: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado y J. de Lugo. Por otra parte, Báñez, Salón y Molina.

[88] Cf. GALINDO, A., *Enseñanza social de la Iglesia ayer y hoy. Respuesta y esperanza*, o.c., 133-134.

ciones de la Iglesia, de los confesores y de los doctores de aquella época.

A partir de la segunda mitad del siglo XV se produce en Europa una fuerte reavivación comercial favorecida por los constantes altibajos de la economía agraria, el desarrollo de la economía artesana, el comercio, la búsqueda de nuevos caminos hacia Oriente y las exigencias de las continuas guerras. Los tratadistas de moral, en relación y a veces en tensión con la jerarquía, toman estos hechos y analizan la justicia verdadera y las injusticias disfrazadas que tratan de escapar de las censuras eclesiásticas. Ayudan a los confesores y a los mercaderes elaborando una doctrina social financiera que se enmarca en los principios de la equidad llevándolos a la tranquilidad de conciencia y atendiendo honradamente a las necesidades sociales de la nueva sociedad, armonizando la expansión económica y la defensa de los humildes dentro de la nueva valoración del dinero.

Las ideas económicas sobre la producción se inician tímidamente a finales del siglo XV con la institución cristiana de los «Montes de Piedad». La legislación civil *(Digesto* y *Partidas)* y la canónica (Concilio de Viena y de Letrán) se oponían a exigir interés en los préstamos. La doctrina de la Iglesia acerca del crédito y de la usura era rígida: «ninguna autoridad pública puede hacer con sus leyes que sea lícita la usura o que el usurero no tenga que resistir» (Concilio de Viena). Los teólogos de aquella época buscan soluciones en los comerciantes y confesores e investigan sobre propuestas y soluciones cristianas a los casos planteados en el primer florecimiento industrial.

2. El esquema del decálogo y la moral económica alfonsiana

Hasta la aparición de las «Institutiones morales», el esquema tomista centrado en la «justicia» da paso al nuevo esquema centrado en los mandamientos. Estos esquemas han continuado hasta nuestros días [89]. Ahora exponemos las novedades propuestas por San Alfonso.

1. *Planteamiento de la cuestión*

a) *La moral económica en las Instituciones morales.* La relación justicia y caridad en el marco de los mandamientos queda de

[89] Puede verse cómo este esquema aparece en el *Catecismo de la Iglesia Católica* en la segunda sección de la tercera parte, titulada «La vida en Cristo» n.2052ss. Santo Tomás lo presenta en la *STh* II-II, q.1-170.

manifiesto en el *Catecismo de la Iglesia Católica:* «El séptimo mandamiento prohíbe tomar o retener el bien del prójimo injustamente y perjudicar de cualquier manera al prójimo en sus bienes. Prescribe la justicia y la caridad en la gestión de los bienes terrenos y de los frutos del trabajo de los hombres. Con miras al bien común exige el respeto del destino universal de los bienes y del derecho de propiedad privada. La vida cristiana se esfuerza por ordenar a Dios y a la caridad fraterna los bienes de este mundo» [90].

Pero este esquema de la Iglesia oficial actual tiene sus raíces en las instituciones morales. La moral económica queda diseminada con las Instituciones morales en manos de los laxistas, en los mandamientos cuarto al octavo, principalmente en el séptimo. Va apareciendo una moral del «séptimo» caracterizada por «los contratos» e insistiendo en la propiedad en cuanto dominio y restitución [91].

Después de los tratados «de iustitia et iure», el casuismo domina el mapa del tratamiento moral. Las instituciones morales forman el esquema de tratamiento que se ha dado a la moral hasta nuestros días. Este esquema sigue una dinámica notable en la que se refiere el tratamiento de los temas de moral económica. La moral católica se desarrolla dentro de las luchas entre laxistas y rigoristas. Debido a esta tensión, el casuismo no entendió de la realidad económica propia del mercantilismo, primero, y de la industrialización, después. «No se encontrará entre los moralistas esa ciencia económica que está de acuerdo en reconocer a ciertos grandes teólogos del siglo XVI. Encerrados en las casas religiosas o en los seminarios, los moralistas no tienen ya más que un conocimiento libresco de las realidades económicas. Siguen resolviendo indefinidamente los mismos casos ya del todo superados» [92].

La moral económica está tratada en el séptimo mandamiento del decálogo. Los autores con influencia tomista intentaron orientarlo hacia el estudio de la virtud de la justicia. La moral económica quedará reducida a los temas de dominio, restitución y contratos, propios de la justicia conmutativa. San Alfonso será fiel al esquema de las instituciones morales manteniéndose dentro de la escuela jesuítica.

b) *El decálogo y la Intrucción de San Alfonso.* Pero es en San Alfonso donde la moral económica se centra más aún en el séptimo mandamiento. A la tensión laxista-jansenista añade el tema del «hurto» y el robo. En todo caso, San Alfonso quiere separarse del casuis-

[90] CEC, n.2401. Esta misma enseñanza había sido presentada por Santo Tomás afirmando que los principios del decálogo se han dado sobre la justicia. Cf. II-II, q.122 a.1.

[91] Cf. J. AZOR, R. BILLUART, SALMANTICENSIS, etc.

[92] VEREECKE, L., *Aggiornamento,* o.c., 149.

mo y buscar una línea media aunque siempre desea el bien de las almas y la tranquilidad de las conciencias. Aún no se había planteado la exigencia social de la transformación de la sociedad como sucederá en el siglo siguiente.

San Alfonso centró su moral económica en el séptimo mandamiento. Habla con claridad de los «hurtos de los nobles». Dice en concreto: «deberíamos avergonzarnos de defraudar a los pobres, a los que tenemos la obligación de socorrer» [93].

2. *Desarrollo y valoración teológica*

El tratamiento de la ética social en las instituciones morales va configurando la llamada «moral de los mandamientos», cuyos rasgos característicos son:

El contenido social está disperso en los mandamientos, predomina el séptimo mandamiento con un carácter contractualista, la forma de tratamiento es casuista, su tono es individualista, y se preocupa de lograr la tranquilidad de conciencia más que de la transformación de la realidad, orientándose hacia la praxis penitencial.

Por otra parte, como anotaciones críticas aparece que la moral casuista hereda y profundiza los defectos de la ética social anterior. Surge un proceso de privatización o de individualismo social y aparece cada vez la unión estrecha de la moral y el derecho.

Sin embargo, la importancia de esta época histórica reside en la consideración de que en economía se concede un gran valor a la ética del compartir los bienes y a la necesidad de acercarse al ideal de propiedad y es importante la conciencia de la participación social que existe en los gremios; en política, la sociedad medieval es grupal (gremios, cofradías, comunidades), la participación política es democrática y el estilo político es de cristiandad.

En la convivencia social predomina el concepto de legítima defensa y en ecología existe la filosofía de la identificación con la naturaleza.

En resumen, la propuesta escolástica de la Escuela de Salamanca se extiende a Europa a través de Lessio (1554-1623), Hugo Grocio (1583-1641) y Samuel Puffendorf (1632-1694). Al menos estos dos últimos se apropian del pensamiento económico de los escolásticos (especialmente de los pensadores de la Escuela de Salamanca) en lo que se refiere al valor, tanto del dinero como de otra mercancía, en función de la necesidad, la utilidad y la escasez; en lo que se refiere

[93] SAN ALFONSO, *Istruzione al popolo sopra i precetti del decalogo per ben osservarli, e sopra i Sagramenti per ben riceverli* (Nápoles 1840) 130-131.

a la condena de la degradación monetaria provocada por los príncipes que más comodamente saldan sus deudas, y en aspectos como la crítica del monopolio, el precio del mercado como precio justo, el salario como precio del trabajo, y la licitud del interés

De Grocio y Puffendorf, a traves de C Thomasius (1655-1728), A Cooper (conde de Shaftesburg) (1671-1713), C Wolf (1679-1754) y F Hutcheson (1694-1747), se llega a A Ferguson (1723-1816) y a A Smith (1723-1790) en la línea iusnaturalista con clave racionalista [94] En este mismo tiempo se debera tener presente desde la clave económica la influencia del empirismo y del racionalismo que desembocara en la Ilustración, los contractualistas (Hobbes y Locke, principalmente) y los inmediatos predecesores de A Smith, como Hume y otros

V LA MORAL ECONOMICA EN EL SIGLO XIX

LA ORIGINALIDAD MODERNA DE LA MORAL ECONOMICA LA INICIATIVA PRIVADA Y LA UNIVERSALIZACION DEL USO DE LOS BIENES

La moral economica del siglo XIX tiene como base los cambios dados en diversos niveles de la vida social económicos, sociales, políticos y culturales La base ideológica se encuentra en A Smith con sus propias fuentes y el añadido de otros autores posteriores o contemporáneos, como David Ricardo, S Mill, K Marx y otros del siglo XIX El pensamiento de A Smith se mueve en dos planos en uno describe lo que parece ser la realidad que observa y en otro dibuja lo que a él le gustaría que fuera El análisis moral de la actividad económica del siglo XIX puede situarse en torno al descubrimiento de sus ideas motrices, al valor de la iniciativa privada y a los niveles de comprension

1 **Las ideas motrices en la moral económica moderna**

Con el descubrimiento de América y la generalizacion mercantilista, así como las manufacturas a domicilio, se iniciarán dos estilos de vida que llegaran hasta nuestros dias la organización del sistema capitalista y la industrialización Estas dos vias se harán dueñas de la tecnica al aparecer la cultura de la maquina

El periodo de mecanizacion nace en Inglaterra, pero pronto se extiende a Estados Unidos y a toda Europa El hombre por primera

94 Cf TERMES, R o c 93

vez se autocomprende como el señor de la naturaleza Se había pasado de un cosmocentrismo a un antropocentrismo Esto es así, ya que la industrialización viene acompañada de una reflexión filosófica que va poniendo al hombre como el señor de la creación

La revolución industrial se verificó al mismo tiempo en tres campos bien diferenciados la invención de la industria textil, el uso del carbón y la invención de la maquina de vapor Mediante estos inventos el hombre podía crear muchas cosas nuevas A la problemática social con sus repercusiones éticas intentara dar respuesta León XIII con su encíclica sobre las cosas nuevas, *Rerum novarum*

2 Iniciativa privada y universalización

Siguiendo la reflexion adamista se puede ver que el sistema funciona porque los hombres buscan el interes propio, como interés propio racional que excede con creces la preocupación exclusiva por uno mismo, el egoismo, la avidez y la codicia De los textos de Adam Smith se deduce que, según el, el individuo, que sin pretenderlo contribuye a crear el orden espontaneo dentro del cual el sistema funciona, puede y debe ser un individuo adornado de las más altas virtudes [95] El sistema, por tanto, funciona en la medida en que se respeta la capacidad de iniciativa racional de los individuos

La revolución industrial, que tuvo lugar en Inglaterra y en el sur de Escocia durante el último tercio del siglo XVIII, desplazo hacia las fabricas y las ciudades industriales a los trabajadores que hasta entonces habian producido mercancias en sus cabañas o alimentos y lana en sus granjas Y también traslado a otros que habían producido muy poca cosa o nada Los capitales, que en un tiempo eran invertidos por los mercaderes en materias primas que se enviaban a las aldeas para ser convertidas en tejidos, comenzaron en esa época a invertirse en magnitudes mucho mayores en fabricas y maquinaria, o en los jornales mas generosos mediante los cuales subsistían los trabajadores, aunque solo fuera por poco tiempo [96] De esta manera, poco a poco, fue extendiendose la idea y la praxis de la industrialización a toda Europa y a todas las magnitudes del existir humano, contemplado desde diversos niveles

[95] Cf TERMES, R , o c , 131 SMITH, A , *La riqueza* o c (Madrid 1961)
[96] Cf GALBRAITH, J K , o c , 71

3. Niveles de comprensión

1.° *Nivel social.* Esta es una época en la que comienzan las revoluciones burguesas. Ante éstas, la burguesía con su progreso económico intentó imponer su modelo de vida en el resto de clases sociales. En este nivel se pasa del estilo gremial medieval al individualismo moderno. Apareciendo así el llamado hombre estructurado.

El siglo XVIII fue el siglo en el que el capitalismo comenzó su sistema de producción. La evolución variará de un país a otro, pero de todos modos potenció el crecimiento y el desarrollo del sistema capitalista coincidiendo con el proceso de industrialización.

La miseria, la división del trabajo y el hambre crecen. Los economistas estudian la situación de miseria y otras consecuencias de la industrialización para proponer remedios; los socialistas las denuncian y, con ellas, denuncian también la incoherencia del sistema que las produce; Marx realiza su análisis con el fin de poner en claro la lógica interna del capitalismo y su necesario hundimiento.

2.° *Nivel cultural.* Hay que ver las enseñanzas morales de este tiempo en relación con la cultura de la Ilustración [97]. Encontramos una moral fundada en la razón: «La nueva ética valorará, pues, tres actitudes fundamentales: la "tolerancia" con las personas y los errores, con tal que éstos no oscurezcan las "luces" de los tiempos; la "beneficencia", versión laica de la caridad, y la "humanidad", un precipitado compuesto de sensibilidad y afabilidad» [98]. En este campo ha de estudiarse el paso de la fe medieval al predominio de la razón. Los movimientos culturales más importantes son: el humanismo, el libre examen, la Enciclopedia, el pensamiento de Rousseau, la Revolución francesa y el marxismo.

En política se promueven las propuestas democráticas en torno a la igualdad y libertad como base de un sistema económico liberal. Antes se había realizado el paso del feudalismo al triunfo de la burguesía, primero, y la soberanía popular, después. Estamos en el origen de la democracia moderna dentro de los nacionalismos y de la apertura cosmopolita.

3.° *Nivel económico.* Los dos sistemas que supieron recoger las propuestas ilustradas fueron el capitalismo y el socialismo. Los dos se basaron en la concepción de la mutabilidad de las estructuras, en el valor de la ley natural y en el poder de la ciencia, principalmente la sociología. Se da, por tanto, el paso de una economía está-

[97] Cf. HORKHEIMER, M.-ADORNO, T.W., *Dialectik der Aufklarung* (Nueva York 1944).
[98] Cf. AA.VV., *Praxis cristiana*, o.c., 101.

tica y cerrada a otra dinámica y abierta. Esto afecta a todos los sectores de la vida social, aunque los que más evolucionan son la industria, el transporte, el comercio y la agricultura.

4.° *Nivel eclesial.* La Ilustración, moralizante por naturaleza, quiere imponer un modelo nuevo de sociedad. Frente a la moral utilitaria de Hume y a la racionalista de Kant surge el romanticismo individual. Este insiste en la autonomía del espíritu como el único valor absoluto. Como consecuencia, aparece el abandono de valores como la familia, lo social y la misma religión.

Los orígenes del romanticismo es el mismo protestantismo. Poco a poco, debido en gran parte a la Revolución francesa y a las nuevas ideas como las románticas, la Iglesia fue desplazada de la sociedad: la desamortización con la supresión de los bienes de las «manos vacías» de la Iglesia y la supresión de las órdenes religiosas incidieron en la falta de presencia de la Iglesia en la sociedad.

La acción de la Iglesia se verá centrada prioritariamente en la recuperación de la conciencia y el compromiso sociales a través de la creación de un modelo nuevo de relación con la sociedad como es la doctrina social de la Iglesia, según veremos en el capítulo siguiente. A partir de la segunda mitad del siglo XIX su preocupación estará en la postura a tomar frente a los socialismos, al comunismo y al capitalismo duro.

CAPÍTULO IV

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y MORAL SOCIOECONOMICA

BIBLIOGRAFIA

ANTONICICH, R.-MUNARRIZ, J.M., *La Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1987). CALVEZ, J.Y., *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad* (Barcelona 1991). CAMACHO, I., *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (Madrid 1991). CUADRÓN, A.A. (ed.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1993). GALINDO, A., *Doctrina Social de la Iglesia y elementos fundamentales* (Salamanca 1991). GATTI, G., *Morale sociale e della vita fisica* (Turín 1992) 29-42. GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L., *Conceptos fundamentales de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1971). KAMMER, F., *Doing Farth Justice: An Introduction to Catholic Social Thought* (Nueva York 1991). MACINTYRE, M., *Social Ethics and the Return to Cosmology: A Study of Gibson Winter* (Toronto 1990). SCANNONE, J.C., *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1987). UTZ, A.F., *Etica Social.* I-II. *Principios de Doctrina Social y Filosofía del Derecho* (Barcelona 1961 y 1965). ID., *La doctrina social católica y el orden económico* (Madrid 1993).

La Doctrina Social de la Iglesia ha ido sustituyendo poco a poco los manuales de moral social o al menos éstos han pasado a un lugar secundario durante la primera mitad del siglo XX. En ocasiones parece que se habla mucho de Doctrina Social de la Iglesia y poco de moral social. Los moralistas estudiosos de las cuestiones sociales tienen el riesgo de vivir de espaldas a la realidad social con el afán de ser fieles a la Doctrina Social de la Iglesia [1]. Este peligro se expresa al no tener en cuenta el poder de las realidades autónomas, la insensibilidad a los cambios de regímenes políticos e incluso al confundir lo institucional con el derecho natural.

El objetivo de la Moral socioeconómica con la inclusión de este tema es el de descubrir en qué medida la Doctrina Social de la Iglesia es parte de la fundamentación de la Moral social o si es un modelo ético teológico propio. Se intentará analizar así la consideración de la Doctrina Social de la Iglesia como parte de la teología moral según el papa Juan Pablo II: «Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristia-

[1] GALINDO, A., *Doctrina Social de la Iglesia y elementos fundamentales*, o.c., 3.

na. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral» (SRS 41).

Por una parte, se ha de tener en cuenta que el adjetivo «social» va configurando el campo propio del destino de la doctrina de la Iglesia. En un principio se fue refiriendo a los aspectos que abarcan el orden económico. Poco a poco se ha ido extendiendo hasta englobar todo cuanto se refiere a las relaciones entre los hombres dentro de la sociedad [2]. Por otra parte, ha habido una continua discusión y preocupación en distinguir Doctrina de Enseñanza [3]. Aquí nos referimos al sustantivo «Doctrina», que es el que ha consagrado esta enseñanza.

Pero el campo propio de la Doctrina Social de la Iglesia tiene en cuenta el último término de nuestro título: «de la Iglesia». La Iglesia es la «propietaria» de esta Doctrina. En este sentido, incluye el sujeto y el destinatario de la misma. Se extiende a las intervenciones de los mismos pontífices en las llamadas encíclicas sociales, a las intervenciones de los Papas en otras formas de expresión magisterial como son discursos, cartas a semanas sociales, alocuciones, y asimismo las intervenciones episcopales en su ámbito más reducido. Todo ello durante toda la historia de la Iglesia, aunque nuestro estudio quede reducido sistemáticamente a la enseñanza del último siglo.

Este capítulo por razones metodológicas lo hemos dividido en cinco apartados: la cuestión social, la naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia, períodos de evolución de la misma, una breve valoración, y el significado actual de este tipo de enseñanza de la Iglesia. Son muchas las obras y estudios sobre Doctrina Social de la Iglesia que han sido instrumento/guía de nuestro trabajo [4].

[2] Existe una evolución clara entre los tratadistas de la Doctrina Social de la Iglesia. Hasta la segunda guerra mundial el contenido fundamental es económico, como puede verse tanto en las encíclicas como en los comentarios de las mismas Desde Juan XXIII el universalismo del contenido y de los problemas sociales atiende a todo aquello que afecta al hombre.

[3] En esta cuestión la Doctrina Social de la Iglesia prefiere usar el término «doctrina» y no «enseñanza», como puede verse en GS 76, SRS, CA. Cf GONZALEZ-CARVAJAL, L , *Para hacer buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *RevFoSo* 43 (1988) 11-53.

[4] BELARDINELLI, S , *El contexto socioeconómico y doctrinal en la época de la «Rerum novarum» y en nuestros días*, en *ScripT* 23 (1991) 491-502 CAMPANINI, G , *Tommaso d'Aquino e il Magistero sociale della Chiesa Il problema della proprietà privata nella «Rerum novarum» e nella «Laborem exercens»*, en *Etica, Sociologia e Politica* (1991) 300-308 CORMIE, L , *On the Option for the Poor and Oppressed in Doing Social Ethics*, en *JTh* 7 (1991) 19-34 GALINDO, A , *El compromiso cristiano en favor de los derechos humanos Breve lectura de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Salmant* (1990) 319-345 ID , «Enseñanza social de la Iglesia ayer y hoy Respuesta y esperanza», en *La verdad os hará libres* (Salamanca 1991) 111-153 ID., *Universalidad de la Cuestión social Apuntes para una lectura pastoral de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Ovet* (1992) 35-53 ID , *Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia* en

I. RESPUESTA DE LA IGLESIA A LA CUESTION SOCIAL

Durante los tres primeros siglos de la Iglesia, ésta se caracterizó por el lento crecimiento en la conciencia de los problemas sociales y se limitó a vivir, defender y desarrollar las condiciones de la ética social que nacían del evangelio. La Iglesia hizo bandera de una justicia que va más allá de la justicia jurídica latina o de la racional griega. La práctica y la vida de la Iglesia primitiva como aquella de Jerusalén era la práctica de la comunión de bienes para dar razón del mensaje evangélico.

Este estilo de convivencia no necesitaba de un ordenamiento jurídico. Se inspiraba únicamente en el Evangelio y dependía de la libre adhesión de fe de cada creyente. Todo esto no podía traducirse en una doctrina social sistemática, como la que aparece durante el último siglo desde la publicación de la *Rerum novarum*, que pudiera aspirar a un ordenamiento jurídico positivo válido para toda la sociedad. Esto llevaba consigo, por ello, la aceptación de algunas situaciones injustas como la esclavitud o la marginación de la mujer.

Pero el hecho de que no haya existido una doctrina social sistemática del Magisterio de la Iglesia no quiere decir que no haya existido una doctrina social de la Iglesia durante los diecinueve siglos primeros. La vida social de la Iglesia, los discursos, invitaciones y enseñanza de los Santos Padres y del Magisterio a lo largo de estos siglos manifiestan el interés social de su enseñanza y de su pastoral [5]. Falta mucho por hacer para sistematizar o entresacar los hilos conductores de esta enseñanza social. El testimonio social de muchos cristianos durante los primeros siglos, durante la Edad Media y la renovación durante los siglos que anteceden a la revolución industrial, como la atención a los hospitales, marginados, peregrinos, la práctica de la limosna, etc., manifiestan que tras estos signos existe una doctrina social de la Iglesia, a veces magisterial, pero siempre eclesial y comunitaria.

CUADRON, A., o.c., 59-87 GOMEZ HINOJOSA, J.F., *¿Tiene futuro el capitalismo? Perspectivas axiológicas a partir de la «Centesimus annus»*, en *EphMe* 11 (1993) 185-210 PERCY, T., *Third World Debt and the International Monetary System A Reflection in Light of the Church's Social Teaching*, en *ACathRec* 70 (1993) 204-220 WILLIAMS, O F, *Catholic Social Teaching: A Communitarian Democratic Capitalism for the New World Order*, en *JBusEth* 12 (1993) 919-932 Cf CORINTIOS XIII 62-64 (número monográfico), *Cien años de Doctrina Social de la Iglesia De la «Rerum novarum» a la «Centesimus annus»*

[5] GALINDO, A., *Enseñanza Social de la Iglesia*, o.c., 111-153.

1. La cuestión social

La aparición de la *Rerum novarum* supuso una respuesta a la cuestión social nacida y desarrollada a lo largo del siglo XIX. Se trata de un reto para analizar la cuestión social en el presente y para descubrir las respuestas que hoy se dan a la misma tanto desde la enseñanza eclesial como desde el compromiso cristiano y desde otras instancias de la vida social.

La cuestión social nace en un contexto socioeconómico concreto; por ello, nuestra labor ha de ser indiscutiblemente interdisciplinar, es decir, hemos de acudir a las ciencias económicas, políticas, sociológicas, etc., para situarnos desde sus propias perspectivas ante la vida social. El problema, a la vez, ha de verse en su amplitud y en su concretez local, ha de juzgar dicha cuestión y ha de hacer que la reflexión esté abierta a la participación.

Conviene, al comenzar este tema, definir el concepto de cuestión social. Esta tiene como punto de partida «una injusta situación»; como desarrollo, «el esfuerzo por cambiar las condiciones sociales» que procuran dicha situación; y como objetivo, «ordenarlas conforme al bien común». Se entiende por cuestión social aquel problema suscitado en un tiempo concreto por la injusta situación de un grupo humano junto con el esfuerzo o lucha por cambiar las condiciones sociales y ordenarlas de acuerdo con el bien común que se considera justo y posible [6]. Por ello, se han de analizar al menos tres aspectos de la cuestión social: sus orígenes, su dimensión universal y la localización en la realidad concreta de la vida del hombre.

a) *Sus orígenes*

El desarrollo de la cuestión social y la respuesta a la misma exige el conocimiento del fin para el que existe la sociedad y la vida social de los ciudadanos. La sociedad existe para la persona y tiene como fin el que todo hombre consiga el desarrollo, el bienestar social, la calidad de vida y la perfección de todas sus facultades. Por ello, la sociedad debe proporcionar a los ciudadanos aquellas condiciones de vida que hagan posible su perfeccionamiento. De esta manera nos encontramos con un orden social considerado como bueno en la medida en que la sociedad consiga este fin en cada circunstancia histórica.

[6] Esta situación de injusticia queda reflejada con claridad en RN 32 al responder al problema de la desigualdad entre los trabajadores y los propietarios: «El consentimiento de las partes, si están en condiciones demasiado desiguales, no basta para garantizar la justicia del contrato, y la regla del libre consentimiento queda subordinada a las exigencias del derecho natural».

En los orígenes de la cuestión social hay unas respuestas explícitas desde el campo social que se manifiestan en el capitalismo y en el colectivismo y existe una respuesta arriesgada y radical desde diversos ámbitos de la vida eclesial [7]. Antes de la aparición de la primera encíclica social, la cuestión social tiene una larga andadura, como aparece en los caminos señalados por algunos de sus analistas en toda Europa [8]. Nos limitamos a exponer dos como ejemplo: W.E. Ketteler y J. Balmes.

En cuanto al primer autor, obispo de Maguncia, en su obra *Libertad, autoridad e Iglesia* (1862) encontramos la reacción católica frente al liberalismo. Con él, la Iglesia busca nuevos caminos ante el período eclesial anterior. La actividad católica frente al liberalismo se desarrolló principalmente por seglares y por el bajo clero a través de la creación y animación de asociaciones, de la intervención y de la presencia en el parlamento y de la acción conjunta del episcopado. Con su intervención, la Iglesia tenía como lema: «Libertad en todo y para todos».

En su acción concreta se intenta ir más allá de la rehabilitación de la beneficencia creándose una alianza en favor de la libertad de la Iglesia. La tendencia católica intenta analizar las consecuencias resultantes de la inserción del acontecimiento cristiano y de la revelación en la historia. Ketteler y sus consejeros fijan la atención en la masa de católicos (campesinos, trabajadores manuales y clase media) creando y potenciando asociaciones bien disciplinadas capaces de transmitir el mensaje de la jerarquía a los diferentes sectores de la vida [9].

El segundo autor, el español J. Balmes, es, juntamente con Donoso Cortés [10], el precursor de la Doctrina Social de la Iglesia en España. Existen varias coincidencias entre lo enseñado por este autor y el pensamiento que después aparecerá en la primera encíclica social. Ambos afirman que el cristianismo con sus doctrinas está en el origen de.la democracia, insisten en que está por encima de las formas pasajeras de la política, protege a los trabajadores y aprendi-

[7] García Escudero, J.M., *Los cristianos, la Iglesia y la política*, t.1: *Entre Dios y el César* (Madrid 1992).

[8] Entre los analistas europeos recordamos a: A. de Mun, L. Harmel, P. Liberatore, G. Toniolo, W.E. Ketteler, J. Balmes, D. Cortés. Cf. Sanz de Diego, R.M., «Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia», en Cuadron, A. (ed.), o.c., 16.

[9] Existen otros muchos analistas católicos en toda Europa. Recordamos algunos: Frederic Ozanam (Francia), Henry Edward Manning (Inglaterra), etc. Todos ellos se sitúan en este marco de defensa de la participación de la Iglesia en la vida social, en la independencia intelectual y en el compromiso en favor de los obreros. Cf. Hedin, J., *Manual de historia de la Iglesia VII-IX* (Barcelona 1978 y 1984).

[10] AA.VV., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t.1 (Madrid 1993) 627-661.

ces y su valoración principal gira en torno a la dignidad de la persona humana.

La personalidad y enseñanza de Balmes queda dibujada en el Congreso celebrado en Barcelona con motivo del primer centenario de su nacimiento:

> «Balmes, por los profundos artículos que en su revista *La Sociedad* consagró al estudio del socialismo, cuyos peligros e importancia no cesó de esclarecer... por la brillante refutación que hizo de los errores de Owen, Saint-Simon y Fourier; por la descripción razonada de las causas que han originado el conflicto social... coincidiendo con la doctrina de la *Rerum novarum*... por el interés con que examinó la teoría del "valor", cuyo falso concepto sirvió más tarde a Carlos Marx... por la atención que prestó siempre a las diferencias entre patronos y obreros, y por la libertad con que recordó a los ricos sus obligaciones para con los pobres... por su decidido empeño en fomentar el espíritu de asociación como uno de los remedios del malestar social, precisamente cuando la ola revolucionaria había desechado todo vínculo corporativo y abandonado la libertad individual a su propio recurso».

Toda su acción nos empuja a considerar a J. Balmes dentro de los pioneros de la Doctrina Social de la Iglesia juntamente con Ketteler, especialmente cuando analiza la cuestión social describiendo la existencia de un nuevo feudalismo con una nueva forma de esclavitud y constata la excitación de las masas en todas las naciones.

b) *Universalidad de la cuestión social* [11]

Es preciso ahora darse cuenta del ámbito universal de la cuestión social. Sus límites se extienden tanto en el nivel geográfico, hoy planetario, como a las dimensiones de la vida humana. Los problemas que en un comienzo afectan a todos los países del área europea, hoy se extienden no sólo a todos los países de la tierra, sino que además inciden en todas las esferas de la vida humana, convirtiéndose en un fenómeno total: economía, política sindical, relaciones Norte-Sur, mundo familiar, afectivo, etc. [12].

[11] GALINDO, A., *Universalidad*, o.c. (1992).

[12] Los problemas más tratados en sus orígenes son la democracia cristiana y la confesionalidad de los sindicatos. Pueden consultarse entre otros los trabajos de ANDRES GALLEGO, J., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* (Madrid 1984), y MONTERO, F., *El primer catolicismo social y la «Rerum novarum» en España (1881-1902)* (Madrid 1983).

Por esta razón, la Doctrina Social de la Iglesia se interesa por todos los datos que afectan a la integridad del hombre y a la problemática social. Será en la encíclica *Populorum progressio* donde se afirme de forma genuina y primera esta dimensión universal, aunque tenga sus raíces en la *Mater et Magistra* (157) y sea recogida en la constitución *Gaudium et spes* (63). En los momentos actuales la universalidad es geográfica y antropológica. Es todo el hombre y son todos los hombres los implicados en la cuestión social [13].

Es Pablo VI quien proclama explícitamente esta dimensión universal, presentando al mismo tiempo unas directrices concretas:

> «Hoy, el hecho más importante del que todos deben adquirir conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial. Juan XXIII lo afirma sin ambages y el Concilio se ha hecho eco de esta afirmación en su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (63-72). Esta enseñanza es grave y su aplicación urgente. Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante esta crisis de angustia, y llama a todos para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos» (PP 3).

Esta dimensión universal tiene, por tanto, características propias desde Juan XXIII hasta nuestros días. Este Pontífice señala algunas innovaciones en lo social tanto en el mundo técnico como en el político. Se vislumbra ya la constatación del desequilibrio entre el desarrollo y el progreso (MM 73ss), la multiplicación de las relaciones de convivencia (MM 59), la interdependencia entre los pueblos (MM 202), el aumento de los pueblos subdesarrollados (MM 157) y la tensión bélica (PT).

Con Pablo VI la cuestión social no sólo es universal y mundial sino además es expresamente reconocida. Como muestra aparece la rapidez de las comunicaciones (ES 200), el reconocimiento de los valores fuera de la Iglesia (ES 201; GS 44), el progreso y el desarrollo descrito en la encíclica *Populorum progressio,* los movimientos sociales reconocidos en la carta *Octogesima adveniens,* el avance de la ciencia con sus manifestaciones en los descubrimientos planetarios, los viajes estelares y la conciencia del mal reparto mundial de los bienes.

La época de Juan Pablo II es aún más consciente de este universalismo. La interdependencia mundial es puesta en tela de juicio en la *Sollicitudo rei socialis,* donde aparecen denunciados el desarrollo

[13] Cf. las encíclicas *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus,* que nos hablan del cuarto mundo y de las bolsas de pobreza como situaciones planetarias de extrema pobreza y marginalidad por la que pasan muchos hombres en el momento actual.

desequilibrado, el imperialismo, la deuda externa, y la invitación al reconocimiento de una nueva concepción del trabajo, ante la calidad de vida, el mensaje de solidaridad y el mensaje de la nueva evangelización y del plan de liberación.

c) *Localización de los problemas universales*

La reflexión moral que haremos en este capítulo no se limita a los comportamientos individuales, sino que se hará bajo la constatación del creciente abismo existente entre las sociedades opulentas y las sociedades necesitadas. Es la constatación de la distribución desigual de los bienes la que provoca o suscita en los presentes una invitación a la responsabilidad y una toma de conciencia responsable ante este problema.

Es notorio el abismo existente entre países ricos y pobres. Algunos especialistas en economía, como Bárbara Ward, profesora de la Universidad de Columbia, lo han tomado como centro de sus investigaciones. Ya en los años cincuenta se percibía que algunos países desarrollados formaban una comunidad rica y modernizada situada en términos generales en el Norte, mientras que en el Sur estaban los países subdesarrollados [14].

En el presente la cuestión social se ha universalizado sin perder su localización. Después de un breve tiempo de optimismo, pronto se dieron cuenta de que las distancias aumentaban. Pero desde los años setenta, con la caída del precio de las materias primas y el encarecimiento del petróleo (1973), se puede decir que «la situación y perspectivas de desarrollo de la economía internacional crean condiciones muy desfavorables para los países en desarrollo. El proceso de ajuste a los altos déficit de la cuenta corriente que produjo el segundo shock petrolero no se ha realizado, y si está ocurriendo en este momento es a costa de una fuerte baja de sus tasas de crecimiento e incluso, en muchos casos, de una declaración de su producción real. En la medida en que estos déficit fueron financiados en años recientes, ello ha elevado las deudas externas a magnitudes siderales» [15].

Estamos, pues, en una aldea global (cf. RM 37). Pero ésta tiene localizados sus problemas. Ahora bien, la localización de estos pro-

[14] VELARDE FUERTES, J., «Entre el subdesarrollo y el progreso. Diagnóstico socioeconómico de la situación actual», en GALINDO, A., *Pobreza y Solidaridad. Desafíos éticos al progreso* (Salamanca 1989), 21-43. El autor, desde la perspectiva de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, se acerca a analizar las diferencias absurdas entre países ricos y países pobres y las posibles soluciones que nacen de la racionalidad económica.

[15] A. MARSHALL, *La recesión internacional*, en *Men* 31 (1982) 695.

blemas no existe sin la interrelación de los mismos, de tal manera que al hablar de la universalización de la cuestión social estamos viendo el carácter local de los mismos y su dimensión universal. Ofrecemos un decálogo de problemas con carácter universal localizado:

1.º *El peso intolerable de la miseria.* Este es propio de personas concretas: niños, adultos, ancianos. Son personas irrepetibles las que viven en indigencia y necesidad (SRS 13).

2.º *Abismo entre las áreas Norte-Sur.* Este posee una dimensión geográfica hasta los años setenta. Ahora se puede decir que sólo aparece de forma indicativa, ya que no podemos ignorar que las fronteras de la pobreza y riqueza atraviesan las mismas sociedades desarrolladas. En los países del Norte hay bolsas de pobreza y en los países del Sur hay personas egoístas que usan mal los bienes que reciben o los del propio país (SRS 14) [16].

3.º *Velocidad diversa de aceleración* [17]. Esto aumenta las distancias, ya que en los pobres, aunque aumente su capacidad de riqueza, disminuye su capacidad de adquisición respecto a los países desarrollados. Pero esta diversidad no aparece sólo en el campo económico. También hay diferencias de cultura y de sistemas de valores, lo que hace de la cuestión social una situación más compleja con ámbitos mundiales.

4.º *Está comprometida la unidad del género humano.* La aparición de cuatro mundos diversos hace que la unidad de los hombres se resquebraje. Sus causas son de tipo cultural, económico y social.

5.º *Mil formas de pobreza* [18]. El analfabetismo, la crisis de la vivienda, el desempleo, el subempleo. Estas son más graves en aquellos países que tienen problema demográfico con alta tasa de población infantil y juvenil.

6.º *Incapacidad de participación en la construcción del propio país.* Esto se manifiesta especialmente en el mundo con falta de libertades democráticas, en unos casos, y en el excesivo intervencionismo económico de las grandes internacionales y «trilaterales», en otros [19].

7.º *Diversas formas de explotación y de opresión económica, social, política e incluso religiosa.* Estas quedan reflejadas por la *Sollicitudo rei socialis* en «el analfabetismo, la dificultad o imposi-

[16] GALINDO, A., *Hacia una nueva mentalidad. Valoración ética de las relaciones Norte-Sur*, en *Salmant* 35 (1988) 321-344.

[17] JORDAN GALDUF, J.M., *Desigualdades económicas y necesidad de un Nuevo Orden Económico Internacional* (Santander 1986) 163ss.

[18] «Manifiesto de 54 premios Nobel contra el hambre y el subdesarrollo», en *L'Osservatore Romano* (5-3-1981). SRS 17.26.44.

[19] VELARDE FUERTES, J., o.c., 30-35.

bilidad de acceder a los niveles superiores de instrucción» (SRS 15). La llamada «capitalización de hombres» es esencial para el desarrollo económico (SRS 25).

8.° *La discriminación racial.* Aún hoy existe la marginación por razón de raza, religión o sexo. Pero, unido a ello, no podemos olvidar el grave problema de los inmigrantes, emigrantes y aquellos que han tenido que dejar su propio país, con limitaciones en las leyes de extranjería.

9.° *La represión del derecho de iniciativa económica.* Se trata de un derecho importante tanto para el individuo como para el bien común. De aquí surge la pasividad y desaparece la iniciativa creadora; aparece la dependencia y la sumisión al aparato burocrático, que, «como único órgano que dispone y decide —aunque no sea poseedor— de la totalidad de los bienes y medios de producción», pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero/proletario en el sistema capitalista [20].

10.° *El miedo a la naturaleza* [21]. Se ha creado un miedo a la naturaleza a la hora de usar de los bienes naturales y del mal uso que otros hacen de los mismos. La desorganización, libre arbitrio y sometimiento de la naturaleza a la voluntad incontrolada del hombre y de las grandes potencias hace que la humanidad tenga miedo al mismo cosmos.

2. Antecedentes, correlatos y dificultades

Cuatro son los niveles desde los que se han de contemplar sus orígenes y causas. En la actualidad estos niveles tienen su origen en la evolución que nace en la industrialización enmarcando la respuesta ética a los problemas económicos.

— *Nivel cultural.* En los últimos decenios se han de señalar de forma especial los avances de los descubrimientos científicos en el mundo de la medicina, la microbiología, el tratamiento de las plantas y el de la geología junto a los descubrimientos y al conocimiento del universo, la ambivalencia y coexistencia del analfabetismo con la extensión del acceso a los estudios superiores; el llamado «Mayo francés» con su eslogan programático «La imaginación al poder», el valor de la utopía y la facilidad de acceso a la cultura y el nuevo estilo del «ocio» extendido por la música moderna y por los «mass

[20] VELARDE FUERTES, J., o.c., 36. JUAN PABLO II, SRS 15,31,42.

[21] VALL, H., «La integridad de la creación», en GALINDO, A., *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991) 237-294.

media». El pensamiento débil, la cultura de la increencia y de la «ligereza del ser» dejan al hombre a la intemperie y en la superficie.

— *Nivel económico.* En este orden actualmente aparecen problemas de los pueblos subdesarrollados y la continua tensión entre los desarrollados, con la dependencia de los primeros respecto a los segundos, a pesar de que al final de la década de los cincuenta hayan adquirido la independencia política. El proletariado industrial y agrícola, así como el sindicalismo, van perdiendo el mordiente revolucionario convirtiéndose en oficinas de empleo y de quietud social. Nace el Mercado Común Europeo con las características propias del mercantilismo y la lenta creación de la Comunidad Europea. La dependencia económica de Alemania respecto a Inglaterra y a Francia será producto de los acuerdos finales del reparto posbélico. La situación económica depende en gran medida del acuerdo de Breetton, donde el dólar-oro es considerado como medida de mercado (1944), hasta las urgencias de establecer un nuevo orden económico internacional por la separación y el abismo económico existente entre los países pobres y los ricos. En este marco nace el grupo de los no alineados. Así van surgiendo las bolsas de pobreza incluso dentro del mundo europeo.

— *Nivel político.* Hoy en este nivel se puede observar cómo las Naciones Unidas se reorganizan y elaboran sus estatutos y normas de funcionamiento en ningún modo perfectas, no definitivas, pero positivas para la distensión del mundo. De aquí nacerá la declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y comenzará el proceso de descolonización en su aspecto político. Durante los primeros años sesenta llegará a un punto alto la tensión entre Estados Unidos y Rusia con el llamado «caso Cuba». La nueva imagen de las democracias europeas y la necesidad que la sociedad tiene de un cambio impulsarán a la Iglesia a plantearse las relaciones Iglesia-Mundo y a analizar la licitud de la pluralidad de formas políticas de intervención del cristiano en la vida pública. Nos encontramos ante el compromiso cristiano.

— *Nivel social.* Si los cambios han sido grandes en los niveles anteriores, no lo son menos en este nivel social: las grandes diferencias entre pobres y ricos dentro de Occidente y entre éstos y el Sur, el problema demográfico y el intervencionismo estatal en este campo, la guerra que amenaza a la humanidad en sus diversas formas, la guerra técnica, el terrorismo, la violencia, la esperanza de vivir desde el nacimiento y la fuerza de los medios de comunicación social son los problemas más señalados en el marco social.

3. Razones de la participación de la Iglesia

Este planteamiento nace durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Se planteó en primer término la cuestión siguiente: ¿no es la Iglesia una institución esencialmente religiosa que mira por el bien sobrenatural del hombre en orden a su salvación? Posteriormente, a partir de la década de los años sesenta, se impugna la intervención de la Iglesia en la «cuestión social» desde otra perspectiva. Esta consiste en que «muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesiva y estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia» (GS 36).

Ambas impugnaciones a este estilo de acción manifiestan una visión superficial tanto de la Iglesia como de la cuestión social y una concepción parcial de la autonomía de lo temporal (cf. GS 36). Sin embargo podemos afirmar que la Iglesia actúa por necesidad pastoral y no como solución optativa, propia de sensibilidades personales (SRS 8). La Iglesia se siente competente para ello (MM 42) y sabe que al hacerlo ejercita un derecho y cumple un deber (MM 28). Ella, al intervenir en la «cuestión social», no puede ser acusada de sobrepasar su campo específico de competencia y, mucho menos, el mandato recibido del Señor (SRS 8).

La cuestión social debe ser tratada en su dimensión integral y en toda su complejidad (LE 2). Esta estriba en que en dicha cuestión está en juego el bien común y éste «abarca a todo el hombre, es decir, tanto las exigencias del cuerpo como las del espíritu» (PT 57). El mosaico de exigencias que integran la vida social oculta «una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre...» (GS 9). Por ello, una mirada a la historia nos ayudará a descubrir la ininterrumpida cadena de intervenciones en favor del hombre, en todo el abanico de sus necesidades (MM 179).

Debemos acercarnos, por tanto, a la naturaleza de la intervención de la Iglesia. La distinción necesaria entre Iglesia y mundo «no es separación. Más aún, no es indiferencia, no es temor, no es desprecio» (ES 58), porque «aun antes de convertirlo, más aún, para convertirlo, el mundo necesita que nos acerquemos a él y hablemos» (ES 62). «La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio» (ES 60).

Pero la Iglesia, «al entrar en este campo, conoce sus propios límites. No pretende dar una solución a todos los problemas presentes en la situación dramática del mundo contemporáneo, tanto más cuando existen grandes diferencias de desarrollo entre las naciones y

son muy diferentes las situaciones en las que se encuentran comprometidos los cristianos» (OA 3-4). La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer (SRS 41), pero con sus intervenciones en la sociedad «intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (SRS 41).

Siempre que la Iglesia ha intervenido en la llamada «cuestión social» ha justificado su aportación apelando a algunos principios que le son propios: la valoración de la dignidad de la persona humana, la relación existente entre moral y sociedad, la exigencia y la urgencia del evangelio y la acción pastoral en favor del Reino.

a) *Exigencia de la dignidad de la persona humana*

Son muchos los textos escritos por autores cristianos que señalan esta dignidad y su origen. «Dios, que ha creado —dice Lactancio— y da vida a los hombres, quiso que todos fuesen iguales... Ante El nadie es siervo ni señor. Pues si es Padre de todos, con igual derecho todos somos sus hijos... La desigualdad excluye la justicia» [22]. Desde el convencimiento de que «todo lo humano nos pertenece» (ES 91), la Iglesia interviene en la cuestión social porque cree en el hombre (LE 4) y éste es el camino primero y fundamental de la Iglesia (RH 14). La persona humana está en el centro de la cuestión social. «Los gozos y las esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... la Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

De esta manera, interviniendo en la cuestión social, la Iglesia se acerca a la persona humana, hombre o mujer, que padece carencias, que lucha por superarlas y se alegra cuando lo logra (PP 13). La preocupación social de la Iglesia se orienta «al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión la persona humana» (SRS 1). Una vez más, los discípulos de Cristo no pueden por menos de recordarse a sí mismos que «es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central» (GS 3) de su pasión misionera.

[22] LACTANCIO, *Justicia e igualdad*, en lib.V, cap.XV: PL 6,596.

Es el recto conocimiento del hombre real y concreto y de su destino lo que los cristianos pueden ofrecer como aportación propia y específica a la solución de los problemas humanos. Se puede decir que, en cada época y en cualquier situación, la Iglesia recorre este camino cumpliendo en la sociedad un triple deber: anuncio de la verdad acerca de la dignidad del hombre y de sus derechos, denuncia de las situaciones injustas, y cooperación en los cambios positivos de la sociedad hacia el verdadero progreso del hombre [23].

La Iglesia, con su doctrina, apoya la defensa del hombre y defiende su dimensión integral a la luz del paradigma: Cristo, hombre nuevo (GS 10). «El Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, quiso con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado» (GS 22). Por otra parte, la visión antropológica que la Iglesia ofrece tiene en la base el misterio de Dios (GS 41). Desde esta perspectiva, Dios se convierte en el criterio decisivo de todo verdadero humanismo (PP 42) con respeto al dinamismo propio de las realidades terrenas en las que están comprometidos los dogmas cristianos fundamentales.

b) *La cuestión social como hecho moral* [24]

La intervención de la Iglesia queda justificada por el carácter moral de las realidades sociales y de la cuestión social. En todos los problemas, quien está implicado es el hombre: unas veces padeciéndolos, otras provocándolos y en otras luchando por superarlos. Las acciones del hombre como ser personal son eminentemente morales y por ello susceptibles de juicio moral (SRS 9). El Concilio Vaticano II (GS 27) describe varias conductas valoradas como negativas por la moral. Detrás de todas estas conductas hay responsabilidad moral porque «son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (GS 27).

Nuestros pecados personales hacen que nuestro mundo esté «sometido a estructuras de pecado» (SRS 36) que, teniendo su origen en acciones individuales, «van más allá de las acciones y de la vida breve del individuo. Afectan asimismo al desarrollo mismo de los

[23] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia*, 5.

[24] Cf. VILLALOBOS, M., *Lectura pastoral de la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, en *Mex* 8 (1990) 235-241. GALINDO, A., *Dimensión Moral del desarrollo*, en *Cor XIII*, 47 (1988) 69-97.

pueblos» (SRS 36). Por ello, si se quiere solucionar la cuestión social, tanto el pecado personal como el social han de ser superados mediante un proceso de conversión. Ante esta realidad enferma de la sociedad, por el contenido moral que conllevan las cuestiones integradas en la cuestión social, la Iglesia «no puede permanecer indiferente» (SRS 14).

Los cristianos ofrecen su servicio a la humanidad. La Iglesia y la humanidad caminan juntas en sus hijos, sintiéndose solidarias la una de la otra (OA 1). Este servicio eclesial ha sido aceptado, ya que «los principios católicos en materia social han pasado poco a poco a ser patrimonio de toda la sociedad humana» (QA 21). La Iglesia lo presenta no como alternativa al capitalismo y al socialismo, sino porque piensa que la Doctrina Social de la Iglesia es una parte de la teología moral (SRS 41). Este servicio está dirigido en pro del fortalecimiento de la unidad y de la verdad. La Iglesia, cumpliendo su misión, ayuda a la convivencia fraterna de los hombres (GS 89) y se convierte en señal de fraternidad (GS 92). Esta tarea es además eficaz gracias a los miembros de la misma.

c) *La intervención social como exigencia del Evangelio*

La Iglesia se ve urgida a acercarse a los hombres afectados por la cuestión social con entrañas de misericordia y a actuar eficazmente en la solución de la misma. «Al realizar esta misión, la Iglesia cumple el mandato de su fundador, Cristo, quien, si bien atendió principalmente a la salvación eterna del hombre, cuando dijo en una ocasión: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"; y en otra: "Yo soy la luz del mundo"; al contemplar la multitud hambrienta exclamó conmovido: "Siento compasión de esta muchedumbre"; demostrando que se preocupaba también de las necesidades materiales de los pueblos» (MM 4), como signo y presencia de las realidades del Reino.

La Iglesia, interviniendo en la cuestión social, sabe que obedece a su Señor (GS 34), da gloria a Dios (GS 76), realiza una ofrenda agradable a Dios (OA 37) y sabe que prepara la Eucaristía (ES 51). Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia «escrutar el fondo de los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia plantear interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» (GS 4).

El encuentro del Evangelio y la Iglesia con la realidad de todo lo humano es fuente de continuas situaciones problemáticas que provocan en la vida de la Iglesia análisis muy costosos (ES 37). Por eso,

aunque con laboriosidad y esfuerzo, éste es el único camino que le queda a la Iglesia para ser fiel al mensaje evangélico y al destinatario del mismo (EN 63). Sin este «cuerpo a cuerpo» entre el Evangelio y la cuestión social, el Evangelio sería para la vida de los hombres algo irrelevante (ES 5). El Evangelio se presenta como significante bajo las figuras de «fermento», «alma» y «luz» (ES 33). Esta tarea iluminadora es considerada por la Iglesia como un deber.

La Iglesia realiza esta tarea clarificadora convencida de estar aportando al hombre una riqueza preciosa (GS 21). Con la luz del Evangelio descubre la raíz del desorden social y con claridad señala que el «único camino de restauración salvadora... es la reforma cristiana de las costumbres» (QA 54). Asimismo esta tarea debe desembocar en acciones transformadoras (QA 48). De la confrontación entre el mensaje evangélico y los signos de los tiempos ha nacido y se ha desarrollado esta parte de la doctrina católica que se llama Doctrina Social de la Iglesia (SRS 8). Iniciada por León XIII, «la doctrina católica de la Iglesia origina el encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias éticas con los problemas que surgen en la vida de la sociedad» [25]. Hay, por tanto, en la Doctrina Social de la Iglesia un componente de continuidad y otro de renovación: «continuidad y renovación son una prueba de la perenne validez de la enseñanza de la Iglesia» (SRS 3).

d) *Urgencia y fidelidad pastoral*

La preocupación de la Iglesia y su intervención en la problemática de la «cuestión social» radica y se funda en que ella misma lo considera «un deber de su ministerio pastoral» (SRS 31). La Iglesia, al hablar, cumple con una misión evangelizadora (SRS 41). Así pues, cuando la Iglesia interviene en el campo social ejercita su «ministerio de evangelización... que es un aspecto de la función profética de la Iglesia» (SRS 41).

La Iglesia vive su ministerio pastoral y evangelizador como un derecho y un deber, a los que no puede renunciar. Estima, por lo tanto, que permaneciendo en silencio falta a su deber y deja de ser «Iglesia» (RN 12) [26]. La visión antropológica de la fe de la Iglesia es unitaria y, por ello, la salvación que anuncia y realiza es integral (RN 21). «Por lo tanto, la Santa Iglesia, aunque tiene como misión

[25] Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (Roma 30-12-1988) 3.

[26] Cf. A. Palenzuela, *Presentación de la Instrucción Pastoral Católicos en la Vida Pública* (Madrid 1986).

principal santificar las almas y hacerlas partícipes de los bienes sobrenaturales, se ocupa, sin embargo, de las necesidades que la vida diaria plantea a los hombres, no sólo de las que afectan a su decoroso sustento, sino de las relativas a su interés y prosperidad, sin exceptuar bien alguno y a lo largo de las diferentes épocas» (MM 2) [27].

II. NATURALEZA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA [28]

La Doctrina Social de la Iglesia se ha presentado hasta la renovación que nace del Concilio Vaticano II separada de los manuales de moral y de otras ciencias teológicas, tanto en los estudios universitarios como en los seminarísticos. No obstante, ha estado muy ligada a las ciencias de la sociología. Sin embargo, en la actualidad, especialmente con la enseñanza de Juan Pablo II, se descubre la necesidad de vincularla a la moral social. Expresamente lo encontramos en la encíclica *Sollicitudo rei socialis:* «Por tanto, no pertenece al ámbito de la sociología, sino al de la teología, y especialmente a la teología moral». No sólo queda excluida del ámbito de la ideología social, sino que además queda incluida en el marco de la moral.

Por otro lado, una de las novedades clarificadoras de la Doctrina Social del último pontificado queda reflejada en su afirmación de que alguna dimensión de la Doctrina Social no pertenece en su totalidad al Magisterio: «Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los Pastores. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicio definitivo, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio» (CA 3). La Doctrina Social de la Iglesia contemplada exclusivamente desde el Magisterio y en el Magisterio supone un acontecimiento eclesiástico sin precedentes. Este suceso ha hecho cambiar el talante mismo de la Iglesia de cara a sí misma y al mundo en su dimensión misionera y evangelizadora. Por ello, la dimensión técnica, como discernimiento y examen de las nuevas exigencias de la evangelización, no pertenece a lo específico del Magisterio, sino a los medios humanos que el Magisterio utiliza [29].

[27] Esta fidelidad pastoral se convierte en una cooperación al progreso de la sociedad y del hombre. Cf. PIO XII, *La Solennità* 5. JUAN XXIII, MM, p.IV. PABLO VI, Alocución pronunciada el 7 de diciembre de 1965. GS; SRS 1.41.

[28] GALINDO, A., «Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia», en A.A. CUADRON (ed.), *Manual*, o.c., 59-87. Ver su rica bibliografía: p.XXV-XXXIV.

[29] Puede consultarse el estudio de ANGELINI, G., «La dottrina sociale della Chiesa», en AA.VV., *La dottrina sociale della Chiesa* (Milán 1989) 41-42, sobre el texto de la carta de Pablo VI OA, 4: «Tal doctrina social comporta, por tanto, principios de reflexión, pero también normas de juicio y directrices de acción».

Con este método de la Doctrina Social, el Magisterio pontificio y conciliar aplica la luz de los principios evangélicos a la realidad en cambio de las comunidades humanas, interpreta con el auxilio del Espíritu de Dios los signos de los tiempos e indica proféticamente las máximas necesidades de los hombres hacia donde camina el mundo. En este sentido, el Magisterio de la Iglesia ha convertido la Doctrina Social en un auténtico método de evangelización. Es éste, por tanto, el marco donde ha de situarse el estudio de la naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia.

1. Definición

Dos son las definiciones complementarias de Doctrina Social de la Iglesia. La primera, más clásica, afirma que es «el conjunto de enseñanzas que posee la Iglesia sobre los problemas de orden social o el conjunto de conceptos, en cuanto hechos de verdad, de principios y de valores, que el Magisterio escoge de la ley natural y de la revelación y que adapta a los problemas sociales de su tiempo con el fin de ayudar a los pueblos y gobiernos a organizar una sociedad más humana y más conforme con el designio de Dios sobre el mundo». Dos puntos de referencia aparecen en esta definición: el orden social humano y los conceptos adaptables a esa praxis. Praxis y reflexión se convierten en expresión formulada. Por otra parte, pretende el desarrollo y la evangelización del reino a través de las relaciones humanas, cuyas fuentes son el derecho natural y la revelación. El contenido es práctico y conceptual: los valores y exigencias fundamentales de la vida humana, juntamente con los principios y verdades y, sobre ello, convertirlos en hechos practicables y creíbles.

La definición complementaria nos la ofrece Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis:* la Doctrina Social de la Iglesia es «la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial» (SRS 41). El objetivo es interpretar la vida y las realidades terrenas a la luz del Evangelio y desde ahí orientar la conducta humana. No es ideología, ya que en el campo de la Doctrina Social de la Iglesia entra a formar parte una persona como estímulo y guía: Cristo, la Buena Noticia.

2. Fuentes [30]

Pío XII recuerda que la Doctrina Social de la Iglesia se funda en dos fuentes esenciales: «en el derecho natural y en la ley de Cristo» o en la revelación divina [31]. O, como afirma Juan XXIII, el objeto de esta doctrina es el hombre «en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural» (MM 220). Se puede afirmar que se trata de la naturaleza humana conocida y entendida desde el derecho natural y desde la revelación.

Pero también los Santos Padres y los concilios han aludido continuamente a estas dos fuentes. El *derecho natural* aparece como el lugar de encuentro de todos los hombres. Las relaciones interhumanas descritas en varias encíclicas están basadas en el derecho natural fundamentado esencialmente en la afirmación de que todo hombre es «persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre; y por tanto, de esa misma naturaleza directamente nacen al mismo tiempo los derechos y deberes que, por universales e inviolables, son absolutamente inalienables». Así el derecho natural puede entenderse como el conjunto de instancias fundamentales de las personas que crean una plataforma de encuentro entre todos los hombres. Desde esta perspectiva puede desarrollarse cada persona, la comunidad y las relaciones interpersonales.

La segunda fuente, *la revelación*, impulsa y orienta la doctrina social hacia la comunión y la fiel disponibilidad. Las disposiciones bíblicas más señaladas pueden resumirse en las siguientes: la alteridad, la fraternidad, la comunidad, la sociabilidad, la generosidad con el pobre y con el forastero, las exigencias de la justicia y la misericordia, la gratuidad y la sinceridad. Esto se explica desde el nacimiento de un nuevo humanismo en el que el hombre se comprende a sí mismo a la luz de la responsabilidad con sus propios hermanos, los humanos. Desde aquí la Doctrina Social intenta asumir una tarea de servicio, de fidelidad y de renovación.

Estas dos fuentes no son contradictorias. Como afirma Pío XII, son «como dos ríos que tienen la misma fuente». Anular la fuente de la revelación haría de la doctrina social una pura ética social, y la eliminación del derecho natural como fuente convertiría la enseñan-

[30] GALINDO, A., *Naturaleza*, o.c., 75ss. R. M.ª SANZ DE DIEGO, «La evolución de la Doctrina Social de la Iglesia», en A.A. CUADRON, o.c., 127-147.

[31] La época en la que aparece con más nitidez el concepto de «derecho natural» como fuente de la Doctrina Social es la de Pío XII. El, frente al nacionalsocialismo, al fascismo y al marxismo, proclama la existencia de una ley independiente del Estado, de la situación civil y de la razón: es el derecho natural con validez para todos los humanos.

za de la Iglesia en una ideología o en una praxis relativa [32]. Desde aquí se puede entender que los concilios pueden convertirse en fuentes en la medida que tienen conexión con las dos anteriores acercándose a la praxis para iluminarla con la ley natural y la sobrenatural de la fe.

3. Sujeto

Preguntarse por el sujeto de la Doctrina Social de la Iglesia es plantearse el problema del alcance y del campo de la Doctrina Social [33]. Una de las grandes preocupaciones de los estudios actuales sobre DSI es la de discernir y clarificar quién es el sujeto de la misma. En primer lugar, el Espíritu Santo es actor en el momento del discernimiento de fe, en cuanto la DSI es una experiencia de fe, aunque el objeto de proyección sea una acción social. En segundo lugar, la jerarquía actúa a través de documentos o a través de un proceso de discernimiento. En este proceso, los obispos caminan bajo la compañía y la armonía del sentir de la Iglesia. En tercer lugar, aparece un diálogo con los demás hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad. Según esto, puede considerarse a toda la comunidad cristiana como sujeto de la DSI. Esta se extiende a las intervenciones de los Sumos Pontífices en las encíclicas llamadas sociales. Asimismo pueden incluirse las intervenciones en otras formas menos cualificadas desde el punto de vista dogmático, como son los discursos, cartas a semanas sociales, alocuciones, las intervenciones de los obispos en Conferencias episcopales e intervenciones particulares.

Se ha de distinguir la doctrina del Magisterio propiamente tal de la elaboración que de esta doctrina hacen los teólogos y los expertos. Esta última se llama doctrina social católica. Aunque es necesaria una unidad entre ambas, sin embargo no deben confundirse. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que el Magisterio tiene una diversidad de documentos y de formas de escribir, pero no todas tienen el mismo valor. Es preciso distinguir el valor de las encíclicas, de los textos conciliares, de una exhortación apostólica, de una instrucción y de los discursos y alocuciones.

[32] CALVEZ, J.Y., *La enseñanza social de la Iglesia* (Barcelona 1991) 31-34. Cf. ANTONCICH, R.-MUNARRIZ, J.M., *La Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1987) 21-33.

[33] Son importantes los estudios realizados por SERRETI, M., *Génesis del sujeto de la Doctrina Social cristiana*, y CANGIOTTI, M., «El hombre como persona. Líneas de antropología cristiana», en AA.VV., *La Doctrina Social cristiana. Una introducción actual* (Madrid 1990) 97-140.

La cuestión sobre el sujeto de la Doctrina Social de la Iglesia se plantea en la comparación entre el Papa y la Comunidad. Todos los creyentes están implicados en esta tarea. «El sujeto es toda la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus legítimos pastores, en la que también los laicos con experiencia cristiana son activos colaboradores» [34]. Los responsables directos de la Doctrina Social de la Iglesia son los Papas, según el decir de la encíclica *Quadragesimo anno,* 19: «Muchos doctos varones, así eclesiásticos como seglares, que bajo la dirección y el magisterio de la Iglesia se han consagrado con todo empeño al estudio de la ciencia social y económica conforme a las exigencias de nuestro tiempo, impulsados sobre todo por el anhelo de que la doctrina inalterada y absolutamente inalterable de la Iglesia saliera eficazmente al paso de las nuevas necesidades».

4. Destinatarios

Los documentos principales se dirigen a la jerarquía eclesiástica y a todos los fieles del orbe católico. Sin embargo, en varios casos, principalmente a partir de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963), es habitual que se dirijan a «todos los hombres de buena voluntad» [35]. De este destinatario se puede deducir que hay un convencimiento de que el compendio de la Doctrina Social es eminentemente razonable y pertenece al mundo de la verdad humana.

Con la llegada de la enseñanza de Juan XXIII comienza un horizonte nuevo en lo que se refiere a los destinatarios de la DSI. Este alcanza a tener un sentido ecuménico con la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la Doctrina Social de Pablo VI. La renovación ecuménica, iniciada antes del Concilio, el *aggiornamento* de la Iglesia y el universalismo del Concilio Vaticano II, junto con el contexto histórico en que esta enseñanza se sitúa después de la segunda guerra mundial, y con los avances económicos, políticos y sociales de esta época [36] hacen que la DSI se haga ecuménica y se formule con aquellas conocidas palabras: «los gozos y esperanzas de los hombres son gozos y esperanzas de la Iglesia», e inviten a la colaboración de todos en pro del bien de la humanidad [37].

[34] CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, o.c., 3.

[35] Existen encíclicas que tuvieron como destinatarios a personas e instituciones no católicas. Puede recordarse el documento de León XIII *Praeclara gratulationis* (1884), dirigido «a todos los gobernantes y pueblos del mundo», y varios radiomensajes navideños de Pío XII. Cf. MARTIN ARTAJO, A., «Las relaciones de los católicos con los no católicos», en Instituto Social León XIII, *Comentarios a la «Pacem in terris»* (Madrid 1963) 604.

[36] GALINDO, A., *Constitución «Gaudium et spes»* (Salamanca 1986) 11-18.

[37] CAMACHO, I., *Doctrina Social de la Iglesia*, o.c., 253-254.

Se puede decir que en la conciencia de los Papas el contenido de la enseñanza social de la Iglesia interesa a todos Esto ha sido indicado de forma especial en los grandes mensajes sociales de los ultimos tiempos La constitucion conciliar *Gaudium et spes* se dirige al final de sus paginas a los hermanos separados, a todos los creyentes e incluso a los que se oponen a la Iglesia y la persiguen (GS 92), es el fruto del talante de Pablo VI, cuya primera enciclica programatica, *Ecclesiam suam* tiene como palabra clave el dialogo Igualmente la *Populorum progressio* finaliza con una larga apelacion a todos los hombres de buena voluntad, educadores, publicistas, politicos y pensadores, creyentes y no creyentes (PP 81-87) [38]

Con Juan Pablo II, la dimension antropologica de la DSI, centrada en la busqueda de la dignidad de la persona humana imagen de Dios, aporta un significado especial se dirige a todo hombre y mujer, ya que «la preocupacion social de la Iglesia se orienta al desarrollo autentico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimension la persona humana» (SRS 1) [39]

En cualquier caso, es significativo que cuando el Magisterio de la Iglesia abre el abanico de los destinatarios de sus enseñanzas es cuando deja de emplear el recurso a la ley natural, lenguaje para creyentes y no creyentes, y se apoya mas en lo propio del cristianismo la revelacion, que entiende a la vez como elemento imprescindible para abordar con profundidad la cuestion social y como instrumento de dialogo tambien con los que no comparten la fe Esta apertura a todos los hombres sin excepcion y el reconocimiento explicito de que para la solucion de los problemas sociales se requiere la colaboracion de todos (CA 60) representan sin duda otra evolucion significativa de la Doctrina Social de la Iglesia

5 **Principios** [40]

Una lectura pausada de la Doctrina Social de la Iglesia nos va descubriendo varios hilos conductores que dan sentido a todos los mensajes Estos pueden considerarse como principios con una carga antropologica, teologica y moral Entre los mas significativos se pueden estudiar los siguientes

1 º Es considerada positivamente la *dignidad de la persona humana* en su origen y en su destino El principio y el alma de la

[38] R Mª Sanz de Diego o c 139 140

[39] Cf Galindo, A *Naturaleza* o c , 62-63

[40] Soria C *Principios y valores permanentes en la Doctrina Social de la Iglesia* en A A Cuadron, o c , 89-125

enseñanza social es el hombre, ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes (GS 7) La actitud de la Iglesia se manifiesta en su opcion en favor de la dignidad humana y en contra de las esclavitudes y de las manipulaciones que surjan en el campo politico y cultural [41]

2 ° *Los derechos humanos* se derivan del principio anterior Su funcion es, segun manifiestan los pontifices en sus enciclicas, el tomar conciencia de que la Iglesia presta un servicio a la humanidad Desde Juan XXIII la Iglesia proclama los derechos humanos como estilo de servicio a los hombres En concreto, el derecho de libertad religiosa es potenciado de forma peculiar por la Iglesia y afirmado por diversas organizaciones internacionales

3 ° El *bien comun* es inseparable de la dignidad de la persona humana Mientras exista una persona sin capacidad social para desarrollarse, no existe el bien comun Esto compromete a los poderes publicos a reconocer, respetar, acomodar, tutelar y promover los derechos humanos La realizacion del bien comun es la razon de ser de los poderes, a la vez que pone de relieve el sentido humano y la capacidad para animar las estructuras sociales para la transformacion del hombre segun el criterio de justicia social

4 ° Toda persona, como miembro de la sociedad, esta indisolublemente unida al destino de la misma De ahi que *la solidaridad y la subsidiaridad* sean consideradas por la Doctrina Social de la Iglesia como virtudes humanas y cristianas (SRS 39-40) Las exigencias eticas de la solidaridad requieren que todos los hombres, grupos y comunidades locales, las asociaciones y organizaciones, las naciones y continentes participen de la gestion de todas las actividades de la vida economica, politica y cultural (SRS 30-32)

5 ° *La unidad de la vida social* es un principio que manifiesta la unidad de los hombres cuyo fundamento hace referencia a la unidad del cosmos y de la naturaleza (SRS 34) La division que la *Sollicitudo rei socialis* hace de los cuatro mundos no pretende clasificar satisfactoriamente a todos los paises, sino que son el signo de una percepcion difundida de que la unidad del mundo y del genero humano esta seriamente comprometida (SRS 14) La Iglesia es sacramento o signo e instrumento de la unidad de todo el genero humano Ante estos mundos, los cristianos no pueden permanecer indiferentes

6 ° La Doctrina Social de la Iglesia invita a la *participacion y a la competencia profesional* La participacion en la vida social asegura la realizacion de las exigencias eticas de la justicia social La par-

[41] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE *Libertatis conscientia sobre la libertad cristiana y la liberacion* (1987)

ticipación justa, proporcionada y responsable de todos los miembros y sectores de la sociedad en el desarrollo de la vida socioeconómica, política y cultural es el camino seguro para conseguir una nueva convivencia humana. Los cristianos con su participación en la vida pública intentan favorecer la mejora de la calidad de vida de los individuos y de la sociedad. Esto se manifiesta en el progreso científico y técnico, en el mundo del trabajo y en la vida pública. La participación del cristiano en la vida pública pertenece a la esencia del cristianismo.

7.° Por último, la Doctrina Social de la Iglesia es propuesta e impulsada bajo el principio del *destino universal de los bienes.* Estos serán destinados a todos los hombres (GS 69). De aquí se deriva que el derecho de propiedad privada, en sí mismo legítimo y necesario, debe ser presentado dentro de los límites impuestos por su función social. La tradición cristiana ha entendido el derecho de propiedad privada de forma subordinada al derecho al uso común de los bienes (LE 14).

6. **Doctrina Social de la Iglesia y moral social**

Si durante algún tiempo la Doctrina Social de la Iglesia ha sido enseñada en paralelo a la moral social de forma cercana a la sociología [42], hoy, por iniciativa del Papa, se está presentando como una parte de la teología moral. Con esto deja de ser un modelo ético-sociológico para encontrar el lugar que le corresponde dentro de la teología, y en concreto de la teología moral social (SRS 41g).

Durante este siglo, desde que León XIII inunda con su magisterio el terreno del comportamiento social de la vida de los cristianos, los manuales de moral pasan a un terreno secundario en lo que se refiere a los temas sociales. Los moralistas tienden a vivir de espaldas a la realidad social manifestándose en varias actitudes: no se tiene en cuenta el poder de lo institucional, existe gran insensibilidad a los cambios de los regímenes políticos e incluso se llega a confundir las instituciones establecidas con el derecho natural.

Como consecuencia de todo esto, los manuales hacen abstracción de la doctrina social y absolutizan el principio de que hay cosas que obligan en justicia y otras en caridad. Por otra parte, lo social va convirtiéndose en el campo propio de la Doctrina Social de la Iglesia. En un principio fue refiriéndose a los aspectos que abarcan el orden económico. Poco a poco se fue extendiendo hasta englobar

[42] VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o.c., 47-63.

todo cuanto se refiere a las relaciones entre los hombres dentro de la sociedad.

Pero la relación entre la moral y la doctrina social no viene dada solamente por la coincidencia en el mismo punto de referencia analítico, en lo social, sino sobre todo por las fuentes teológicas y el espíritu de las bienaventuranzas y de los consejos evangélicos, que dan sentido a ambos.

Por otra parte, con el método de la Doctrina Social, el Magisterio pontificio y el conciliar aplican la luz de los principios evangélicos a la realidad cambiante de las comunidades humanas, interpretan con el auxilio del espíritu de Dios los signos de los tiempos e indican proféticamente las máximas necesidades de los hombres hacia donde camina el mundo. En este sentido, el Magisterio de la Iglesia ha convertido la Doctrina Social en un auténtico método de evangelización.

a) *Las virtudes sociales, trasfondo moral de la DSI*

En el desarrollo de la doctrina social se puede descubrir la transmisión de tres virtudes sociales: la justicia, la disponibilidad y la fidelidad. Las tres sirven de entorno de lo que en moral social fundamental llamamos fundamentación categorial: el tratado de las virtudes de la caridad social, la justicia y el bien común. Captaremos el significado de las virtudes sociales si caemos en la cuenta de que hay un doble momento de concebir y de vivir la existencia según sea nuestro enfrentamiento con el existir («existere» fuera de; «existere» hacia) [43]. En el primer caso, el existente está objetivado y marginado por el exterior confundiéndose con las cosas. Aquí la vida es absurda, no tiene sentido, ni valor, ni perspectivas. En el segundo caso (existere hacia), vivir es tender a, abrirse, ser para, ser con. La existencia tiene el sentido, el valor y la finalidad de la alteridad. En este caso la alteridad es una posibilidad y la libertad se convierte en tarea.

La Doctrina Social de la Iglesia entra dentro de la moral social por el esquema de las virtudes sociales, ya presentes en el análisis de Santo Tomás, pero con formulaciones nuevas, propias de la teología actual. Se pueden descubrir en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia la transmisión de tres virtudes sociales —la justicia, la disponibilidad y la fidelidad—, expresiones, aplicación y entorno de lo que vamos a llamar posteriormente las categorías de la moral social: la justicia, la caridad social y el bien común.

[43] Cf. GOFFI, T.-PIANA, G., *Corso di morale* (Brescia 1984) 15-32.

Las virtudes no son un mero habito, sino mas bien un empeño y «un ser para y con los otros» Los tratados de las virtudes morales distinguen las sobrenaturales y las teologales de las humanas y naturales Las virtudes sociales se consideran y se estudian en el nivel de las humanas y en referencia a las teologales Pero en cuanto son expresiones del «deber ser social» exigen una reflexion especifica en el campo de la racionalidad y de la sociabilidad Aqui, la Doctrina Social de la Iglesia ha sabido situar las virtudes sociales

La moral social que aparece en la Doctrina Social de la Iglesia se configura como una moral no solo responsable y critica de lo social, sino tambien como una etica consciente de su papel educativo y autoeducativo Las virtudes sociales expresan una moral dinamica e intensiva, dirigida a un hombre que vive en dinamicidad, llamado al crecimiento y a la realizacion a traves del encuentro social y de la apertura al hombre, a los otros, a la naturaleza y a la trascendencia

b) *Significado de la DSI en la teologia moral*

La Doctrina Social de la Iglesia ha sabido situar las virtudes sociales como expresiones del «deber ser social» Las estudia en relacion con las virtudes teologales De esa manera puede verter un doble significado en la Doctrina Social de la Iglesia eclesial y teologico

En primer lugar, es un *acontecimiento etico-eclesial* La Iglesia se presenta con su doctrina social desde el siglo XIX como defensora de los debiles desde un determinado orden social que es ella misma como «sociedad/comunidad» dentro de la sociedad amplia Su fuerza es la fuerza moral dentro del mundo de las relaciones sociales Ademas, esta fuerza es presentada por el Papa y por la Jerarquia episcopal y, al mismo tiempo, de forma discontinua en cuanto a la forma de compromiso, baja al terreno de la praxis en el ambito de la comunidad

En segundo lugar, tiene un *significado teologico* Nace de la accion magisterial con proyecto pastoral, necesita de la reflexion teologica dentro del marco de la ciencia moral con unos contenidos que especialmente pertenecen al mundo de los valores Por eso, la Doctrina Social de la Iglesia no es una ideologia ni una alternativa a los sistemas economicos de gran envergadura, sino una parte de la teologia, en concreto, de la moral

En este mismo sentido, la explosion eclesiologica de las ultimas decadas, provocada por la insercion de los cristianos en el mundo y por su sentido misionero, ha ido dando un talante teologico nuevo a la Doctrina Social Como manifestacion de esto nos encontramos

con la aparicion de varias y diversas teologias teologia secular, de la muerte de Dios, politica, de la liberacion, popular, negra [44] Todas tienen en comun su puesto de origen el tomar la vida como lugar de insercion del anuncio de la Buena Nueva y la modificacion que todo esto provoca Son teologias radicales, englobantes y limitadoras de la accion etica De esta manera, en la etica cristiana quedan comprometidos los dogmas fundamentales cristianos y sus practicas mas elementales

Asi, la Doctrina Social de la Iglesia, como conciencia critica y estilo moral para el mundo, no es tercera via Es mas es la conciencia del hombre frente al imperialismo, al falso desarrollo y a las estructuras de pecado No es un manual de moral, sino un estilo etico que nace del Magisterio y de la conciencia eclesial en la medida en que el Magisterio es voz del espiritu que habita en la Iglesia

Por otra parte, en la DSI se trata de una doctrina eclesiastica en relacion a la sociedad Esta doctrina ha de ser elaborada procediendo de otras fuentes ademas de las magisteriales y necesita de la inteligencia teologica para ser propuesta de forma sistematica, es decir, necesita de la reflexion teologica concreta e historica La funcion de esta tarea teologica no es la de subordinacion a la DSI, sino que intenta subrayar la necesidad objetiva que el Magisterio tiene de la teologia para realizar su ministerio especifico de forma conveniente Pero tambien es valido decir que la teologia tiene necesidad del Magisterio, como fundamento de la investigacion racional

Para entender esta mutua relacion, debemos superar dos peligros y obstaculos

— por una parte, constatamos que, durante el ultimo siglo, la teologia moral estaba centrada en la busqueda de lo licito e ilicito con referencia a los comportamientos individuales, excluyendo, por tanto, las cuestiones complejas conexas a la mediacion social Incluso hoy, a pesar de la multitud de temas de interes social que aparecen en la sistematizacion de la moral social, falta un capitulo de reflexion teologico-moral como capitulo social,

— por otra, existe un defecto de elaboracion teologica respecto a la distancia que guarda la reflexion teologica de los problemas de la sociedad, expresion de la existencia de una resistencia general de la teologia ante las formas y conceptos modernos de conciencia social

La Doctrina Social intenta con todo esto responder a los problemas que las transformaciones sociales plantean en la vida de los cristianos La Doctrina Social, articulada en las encíclicas sociales o do-

[44] Cf SCANNONE J C *Teologia de la Liberacion y Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1987) 148 223 CELAM *Interpretacion de la Doctrina Social de la Iglesia cuestiones epistemologicas* (Bogota 1987)

cumentos del Magisterio, está pensada, con el complejo de las enseñanzas de los Pontífices, como una unidad doctrinal acerca de la sociedad.

La afirmación de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (n.41) acerca de la pertenencia de la Doctrina Social a la teología moral exige un desarrollo, aunque ya había estado indicado en documentos anteriores (cf. MM 49). Además delinea una idea y una tarea nuevas, aceptadas antes de ser desarrolladas. Es necesario, por tanto, precisar el sentido de una integración de la DSI en la teología moral.

Esto nos obliga a hacer una reflexión sobre la naturaleza y sobre las tareas de la ética social cristiana. Este estudio se debería hacer observando los criterios siguientes:

— se debe mostrar cómo la relación entre Doctrina Social y teología moral presenta una orientación que va desde la ausencia de referencia a una asunción de esa forma sobrepuesta;

— ha de verse en algunos problemas una cualificación de la Doctrina Social en el ámbito de la teología moral y de su hermenéutica y metodología;

— han de poder reclamarse algunas implicaciones de la fisonomía de la misma Doctrina Social en el ámbito de la reflexión ética teológica.

En este proyecto se ha de ser consciente de que, hasta ahora, la DSI era elaborada implícitamente como una serie de pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia, que debían ser justificados para determinar el juicio moral y la praxis de los creyentes. Ahora se pide más: se habla de la necesidad de que la Iglesia ilumine y oriente la vida social con su enseñanza, dado que el mensaje cristiano llena la totalidad de la existencia humana de forma histórica.

En la literatura teológico-moral reciente, aún se nota un esfuerzo de atención a los pronunciamientos del Magisterio que consiste en acogerse a la naturaleza y a los presupuestos teóricos de la DSI. Pero todavía aparece la Doctrina Social como irrelevante para la teología moral, debido a los límites y a la parcialidad de la misma respecto a las circunstancias fundamentales y universales del Evangelio y a las exigencias de la praxis determinada. En resumen, de la atención que la teología moral ha prestado a la Doctrina Social se puede decir que:

— no se ha sido consciente de la novedad de la cuestión social. Es necesario, por ello, hacer un análisis teológico más profundo de la Doctrina Social;

— no se han tratado suficientemente algunas categorías propias de la Doctrina Social —principios, criterios de reflexión, directrices de acción— y la categoría de los signos de los tiempos;

— la falta de integración de la Doctrina Social en la teología se debe a la falta de instrumentos teóricos adecuados. Se puede afirmar incluso que la dificultad es expresión de un problema más radical, que mira a la misma naturaleza y al estatuto del tratado teológico de la ética social.

c) *La DSI y el Catecismo de la Iglesia Católica*

La presencia de la DSI en un catecismo «maior» de la Iglesia es una auténtica novedad. La naturaleza de esta enseñanza social aparece de forma indirecta en la primera sección de la tercera parte de esta magna obra (n.1878-1888) al tratar de la dimensión social del hombre y, de forma directa, en la segunda sección al exponer dicha doctrina en el marco del séptimo mandamiento (n.2419-2425).

En cuanto a lo primero, el concepto de naturaleza de la DSI es comprendido dentro de la consideración del hombre como ser social. Esta dimensión social es esencial para la persona. «La persona humana necesita la vida social. Esta no constituye para ella algo sobreañadido sino una exigencia de su naturaleza. Por el intercambio con otros, la reciprocidad de servicios y el diálogo con sus hermanos, el hombre desarrolla sus capacidades; así responde a su vocación [cf. GS 25,1]» (n.1879).

Esta dimensión social del hombre está en la base de la naturaleza de la DSI en dos dimensiones prácticas: la creación de instituciones de participación y el ejercicio de la subsidiaridad. Ambas son raíces naturales de la DSI. Nos referimos primero al valor de instituciones especialmente de libre iniciativa: «Con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar, alentar la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa para fines económicos y sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las naciones como en el plano mundial» (1882). Tras esta doctrina del *Catecismo,* inspirada en la encíclica MM, está el pensamiento de la Iglesia acerca del asociacionismo y de la socialización. En segundo lugar, hay que referirse al principio de subsidiaridad (1885), traducción actual en el principio de solidaridad. Este se consigue a través de la conversión interior, como aparece en la encíclica SRS (cf. 1888) con la llamada a la doble *metánoia:* la del corazón y la de las estructuras.

En cuanto a lo segundo, bajo el título «La Doctrina Social de la Iglesia», el *Catecismo* lo estudia en conexión con los cinco apartados en que está dividido el séptimo precepto, cuyo objeto es la justi-

cia y la caridad en la gestion de los bienes terrenos y de los frutos del trabajo de los hombres (n 2401) Destino universal y propiedad privada de los bienes, El respeto de las personas y de sus bienes, La actividad economica y la justicia social, La justicia y solidaridad entre las naciones y el amor de los pobres

Con este talante y amplitud pueden verse cinco claves de acercamiento del *Catecismo* al estudio de la naturaleza de la DSI

1 ° La primera se refiere a sus fuentes y fundamentos, a la revelacion como fuente comprensiva de la vida social «La revelacion cristiana [ ] nos conduce a una comprension mas profunda de las leyes de la vida social (GS 23a) La Iglesia recibe del Evangelio la plena revelacion de la verdad del hombre» (n 2419) Asi, el Evangelio es la fuerza reveladora y la verdad del genero humano Desde la buena noticia, la Iglesia descubre la dignidad del hombre como fundamento de la Doctrina Social y hace transparente la justicia y la paz

2 ° La segunda recalca la dimension moral de la Iglesia que mueve el desarrollo de esta enseñanza «La Iglesia expresa un juicio moral, en materia economica y social, cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salvacion de las almas» De esta manera, la moral se une a la pastoral y a la mision evangelica como razones que justifican la naturaleza de la intervencion de la Iglesia en la cuestion social

3 ° El *Catecismo* observa el caracter permanente de la DSI, como valor y como palabra sobre cuestiones economicas y politicas expuestas al vaiven de la historia (n 2421) Asi se manifiesta siempre una doctrina viva y activa (cf CA 3)

4 ° Asimismo, la DSI ha llegado a ser un «corpus de doctrina» que se articula desde la praxis interpretativa de esta historia Por ello, el caracter de «naturaleza permanente» esta abierto al dinamismo propio de toda enseñanza con raiz historica Ahora bien, este dinamismo queda iluminado por el Espiritu Santo, por Cristo Palabra y desde la conducta de los fieles (n 2422)

5 ° Por ultimo, el *Catecismo* se refiere a la naturaleza de la DSI recogiendo las propuestas del contenido de la misma en una dimension de gradualidad principios, criterios y orientaciones (n 2423)

III PERIODOS DE EVOLUCION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La Doctrina Social sistematizada de la Iglesia es referida por todos los autores a la enseñanza de los Papas durante el ultimo siglo Esta puede distribuirse en torno a cuatro periodos, descritos mas

abajo Sin embargo, hasta este momento, centrado en el nacimiento de la sociedad industrial, la evolucion de la Doctrina Social de la Iglesia tiene unos hitos muy significativos Señalamos al menos tres en la epoca patristica y dos de la enseñanza y accion social de la Iglesia, su preocupacion por el marginado y la limosna como praxis de accion social

1 Doctrina Social de la Iglesia en la patrística [45]

> «No seas de los que extienden la mano para recibir y la encogen para dar No rechazaras al necesitado, sino que comunicaras en todo con tu hermano, y de nada diras que es tuyo propio Pues si os comunicais en los bienes inmortales, ¿cuanto mas en los mortales?» *(Didaje)*

Como ha aparecido en el capitulo dedicado a la historia, el mensaje social de los Santos Padres es amplio y rico Hasta hace poco se acudia a la enseñanza de los Santos Padres en tono polemico buscando textos que prohibieran la propiedad privada y hablaran de comunicacion de bienes Sin embargo, es conveniente acercarse a este mensaje por las razones siguientes

1.ª La Doctrina Social de la Iglesia no se limita ni debe reducirse al estudio de las enciclicas y enseñanzas de los Pontifices contemporaneos

2.ª El contenido, la esencia y las fuentes de la Doctrina Social de la Iglesia aparecen tanto en los Santos Padres como en la Sagrada Escritura

3.ª Todo nos hace pensar, como afirman algunos autores, que la doctrina del Magisterio sobre cuestiones sociales no comienza con las enciclicas llamadas sociales, sino que pertenece a la esencia misma del cristianismo [46]

La falta de una exegesis seria de la Sagrada Escritura y el poco conocimiento de los Santos Padres durante el siglo anterior al Vaticano II hizo que la Doctrina Social de la Iglesia apareciese como una novedad frente a los estudios sociales y ante la Doctrina Social de los Padres de la Iglesia [47] Por todo esto, interesa que nos acerque-

[45] GALINDO A «Enseñanza social de la Iglesia ayer y hoy», o c 111-153

[46] BIGO P *Introduccion al libro «Riches et pauvres dans l Église ancienne»* (Paris 1962)

[47] SIERRA BRAVO, R *El mensaje social de los Padres de la Iglesia* (Madrid 1989) Cf ANTONCICH, R MUNARRIZ J M o c 28

mos al origen y presentemos la elaboración e influencia de la enseñanza social a lo largo de la historia de la Iglesia.

Según la *Carta a Diogneto,* los cristianos «dan ejemplo de una forma de vida social maravillosa y que, por confesión de todos, parece increíble» [48]. El estilo de convivencia de los cristianos con los paganos necesitados se concreta en la solidaridad fraterna, que impulsa a cada creyente y a la comunidad de la que forman parte a tomar sobre sí los sufrimientos de todos sus hermanos. Toda comunidad se siente comprometida a realizar los signos que pronostican la llegada y la presencia del Reino de amor.

En una sociedad, masivamente pagana, los cristianos no pensaban que podían abolir aquellas estructuras. Ellos permitían los males insuperables en aquella fase de la historia. Más que a modificar las estructuras, ellos se sentían llamados al comportamiento individual inspirados en la fraternidad, que va más allá que todas las estructuras. Esta estrategia era coherente con la elección programática de no ser violentos que inspiraba a los creyentes. Toda incisiva transformación social tenía el riesgo del uso inevitablemente violento del poder político que los cristianos no querían ejercitar. Convencido de que la autoridad venía de Dios, solamente en materia de fe y de religión el cristiano retenía que había que obedecer a Dios antes que a los hombres. En una sociedad de gran conformismo cultural, los cristianos proclamaban la libertad religiosa: «la religión es el único lugar donde la libertad ha colocado su sede; a ninguno se le puede imponer practicar una religión que no quiere» [49].

a) *Vinculaciones bíblicas de la enseñanza social de los Santos Padres*

Los Santos Padres, intérpretes excepcionales de la Sagrada Escritura y testigos privilegiados de la Tradición, tienen una importancia fundamental en cuanto acreditan el sentido social de la misma y prueban que el espíritu social es algo esencial al cristianismo. Como afirman algunos autores, es posible ver toda la literatura patrística como un vasto comentario de la Escritura y como una inmensa obra de interpretación de los datos de la revelación [50]. En general se puede decir que una inmensa mayoría de las ideas y enseñanzas de los Santos Padres son explicaciones, aclaraciones y aplicaciones del

[48] *Carta a Diogneto,* 5.
[49] LACTANCIO, *Epitome Div. Inst.,* 54: PL 6,1061.
[50] BENOÎT, A., *Actualité des Pères de l'Église,* en *CahTh* 47 (Neuchâtel 1961) 54.

contenido de las Escrituras. Estas constituyen la fuente primera y fundamental de la doctrina social.

La preocupación esencial de los Padres es indudablemente transmitir el depósito de la revelación en toda su pureza a un pueblo y a una comunidad necesitada de ella. No encontramos en ellos una intención de hacer de la Sagrada Escritura una exhibición de pureza estilística.

b) *Esencia y elaboración de la enseñanza social de los Santos Padres*

Los Santos Padres iniciaron la formulación doctrinal de la enseñanza social de la Iglesia acuñando ya algunos de sus conceptos fundamentales, v.gr. suficiencia, superfluo, uso común, comunicación de bienes. De su enseñanza podemos recoger algunos elementos comunes:

Esencial y característico del cristianismo, fundamento de la Doctrina Social de la Iglesia, es el valor trascendente del hombre imagen de Dios y su dignidad superior a todas las criaturas. Por otro lado, las relaciones sociales están sometidas a las normas de la justicia y de la caridad, se da primacía a la utilidad general sobre el interés particular, se busca la unidad y la igualdad esencial de todos los hombres. Asimismo, se proclama la diversidad y la pluralidad de condiciones sociales, la voluntad de Dios de nivelar las desigualdades y la obligación de la comunicación de bienes, de hacer participar y de poner al servicio de los demás toda preeminencia y todo don personal.

En todo esto hay cuestiones que no han perdido actualidad, especialmente todo aquello que se opone al egoísmo, a la avaricia, a la falta de espíritu social. Según ellos, la enseñanza social es un auténtico «saber de salvación», es palabra del Señor a los hombres y es Encarnación.

c) *Su aplicación a situaciones concretas*

Los Padres aplicaron los principios morales cristianos a circunstancias sociales de su tiempo. En la dimensión socioeconómica, de cara al futuro, aparecen las intuiciones y orientaciones siguientes:

1.º Existe una oposición clara a lo que en nuestros tiempos se llamará «liberalismo económico», especialmente con la independencia moral de los Santos Padres, respecto a una proclamación del pre-

dominio de las riquezas y del lucro en la vida económica con la consiguiente subordinación de los valores morales y sociales a los materiales y de la exaltación del interés individual. Los Santos Padres proponen el sometimiento de la vida socioeconómica a las exigencias de la justicia y de la comunicación de bienes, la primacía de los valores humanos en la vida económica, el señorío del hombre sobre las riquezas y la exaltación de la utilidad común y no del interés particular como móvil de la acción económica.

2.° En cuanto a la valoración de las riquezas, estiman que son buenas aunque no sean la causa de la felicidad del hombre. Moralmente pueden ser consideradas como indiferentes; su bondad y maldad dependen del uso que se haga de ellas.

3.° Aparecen asimismo nuevos valores sociales, como la solidaridad, el dominio del mundo por el trabajo y el sentido de la igual dignidad de todos los hombres. La solidaridad con los necesitados, que manifestaron espontáneamente los cristianos de los primeros siglos, prosiguió durante todo el período a pesar de los riesgos que entrañaba. En una carta del año 257, San Cipriano les recomienda crear entre ellos y todos los perseguidos una cadena de solidaridad en la oración para ayudarse a ganar la corona de gloria.

Desde la valoración de la propiedad privada y la comunicación de bienes, los conceptos de función social de los bienes, la justicia social y los principios de dominio universal y del derecho natural al uso de los bienes aparecen en la enseñanza de aquella época sin una formulación tan específica como en el momento actual.

2. Algunos signos de preocupación social

1.° *Atención al peregrino y al enfermo como acción evangelizadora*

La acción misionera responde a un objetivo básico del cristianismo como es la evangelización: «Id por todo el mundo y anunciad el Evangelio». Pero la auténtica evangelización posee también una función social. La labor de los misioneros en favor de los enfermos, pobres y marginados en las tierras más lejanas del mundo y en las situaciones más desamparadas desde la época romana, es clara y limpia. Las grandes obras de transmisión de la cultura, de ayuda sanitaria, del cumplimiento de las primeras necesidades de la vivienda y la fidelidad a los derechos humanos se deben fundamentalmente a la libertad humana de los misioneros. A lo largo de la historia de la Iglesia la acción evangelizadora y misionera ha estado ligada a

una auténtica acción social manifestada en la promoción de los pueblos y en la atención a los peregrinos a través de innumerables instituciones [51].

2.º *La práctica de la limosna*

Se ha de escoger como momento crucial de la reflexión la labor de la Iglesia española durante el siglo XVI en temas de doctrina social como la economía y la limosna [52]. Durante esta época España sufre un problema de hambre a causa de la situación económica con fuerte crisis de devaluación. Las razones eran varias: escasez de grano, el mal tiempo, el deterioro de la agricultura, la emigración de los agricultores a América, la necesidad de personal para el ejército y la dedicación exclusiva de las tierras a la producción de leña.

La aparición de algunas disposiciones reales durante 1540 sobre la mendicidad hará que ésta quede regulada con las peticiones de las Cortes de Castilla de los años 1523, 1528 y 1543. Con frecuencia los teólogos especialistas son consultados sobre la eticidad de estas normas. La postura de la Iglesia fue la de orientar a los gobernantes, a los mercaderes y al pueblo a través de los teólogos. Su papel fue nivelador de las clases sociales, defensor de los humildes, adoctrinador de los poderosos, humanizador de los sistemas de conquista y de la colonización de América hasta llegar a la penetración pacífica de los misioneros y la defensa de los derechos de los indios tanto en el nuevo mundo como en las cátedras de las universidades.

La Iglesia defendió a los agricultores, a los empobrecidos indigentes frente a los poderosos y a los ricos. Defiende a los pobres y débiles de las manos de los avaros y usureros y procura salvar la agricultura en una sociedad eminentemente agrícola. No se encuentra Iglesia europea en este tiempo que haya llegado tan lejos en el campo del derecho internacional y político y en el campo de la caridad, tanto personal como nacional.

[51] Puede verse la creación de los «fondos de piedad» en TERTULIANO, *Apologeticum* 39,1-7. Cf. HENGEL, M., o.c. SAN CIPRIANO, *De opere et elemosynis*, o.c.: PL 4.

[52] DOMINGO DE SOTO, *Deliberatio in causa pauperum* (1545). Cf. GARCÍA, J.A., *El precepto de la limosna en un comentario inédito de Fray Domingo de Soto sobre la cuestión 32 de la 2-2 de Santo Tomás* (1949).

3. Períodos de evolución de la DSI

1.° APOLOGETICO-DEMOSTRATIVO FRENTE AL MUNDO

Revolución industrial con sus efectos	Primeras reflexiones: Pío IX (1848-1849)
Reacciones: Capitalismo	Primeros católicos sociales: Ketteler
Críticas: Socialismo utópico	Círculos Obreros Católicos
Socialismo científico	Unión de Friburgo (1884-1891)
Anarquismo	*Rerum novarum* (1891)
Discrepancias entre católicos:	Carta al Card. Gibbons
Salario familiar	
Democracia cristiana	*Graves de communi* (1901)
Sindicatos confesionales	*Singulari quadam* (1912)
Crisis de los sistemas económicos	*Quadragesimo anno* (1931)
Socialismo: II y III Int.	*Non abbiamo bisogno* (1931)
La crisis de 1929	*Divini Redemptoris* (1937)
Totalitarismo	*Mit brennender Sorge* (1937)

2.° APERTURA DIALOGAL AL MUNDO EN ORDEN A UNA COOPERACION

I guerra mundial (1939-1945)	Pío XII, Radiomensajes
Guerra fría	Condena del comunismo
Década de los 60: Kennedy, Kruschev	*Mater et Magistra* (1961)
Cambios técnicos, sociales, económicos.	*Pacem in terris* (1963)

3.° APERTURA MISIONERA DE LA CONCIENCIA CRISTIANA E INSERCION EN EL MUNDO

Concilio Vaticano II (1962-1965)	*Gaudium et spes*
Planes de desarrollo: desequilibrio	*Populorum progressio*
Postconcilio	*Octogesima adveniens*
Crisis de la Acción Católica (1967)	
Medellín (1968)	
Teología de la Liberación	
Crisis del petróleo (1973)	Sínodo 1971: La justicia
	Evangelii nuntiandi (1975)

4.° BUSQUEDA DE IDENTIDAD

Puebla	*Laborem exercens* (1981)
Bloques Norte-Sur	Instrucciones sobre TL (1984-1986)
Perestroika	*Sollicitudo rei socialis* (1987)
Atención ecológica	Basilea (1989) y Seúl (1990)
Caída del muro de Berlín	*Centesimus annus* (1991)
Cambios en el Este	
Guerra del Golfo (1991)	

1.º *Período apologético demostrativo*
León XIII (1891), *Rerum novarum*, y Pío XI (1931), *Quadragesimo anno*

El *tema clave* es la cuestión social y el hombre dentro de ella. Ante la existencia de millones de desheredados en toda Europa, el llamado proletariado, justificado en nombre de la propiedad privada, surgen potentes movimientos como el liberalismo económico y político y los socialismos. En este contexto, la acción de la Iglesia queda relegada al mundo exterior por unas ideologías ilustradas que han tendido al laicismo dirigido.

La *idea motriz* de la Doctrina Social de la Iglesia es el positivismo de la Iglesia. La reflexión que se hace desde la comunidad eclesiástica se hace consciente de la mala organización de la sociedad y de que el origen del mal está en el apartamiento del orden querido por Dios para la sociedad. Este positivismo tiene una base conceptual de tipo tomista a través del cual es posible llegar a legitimarlo desde la ley y el derecho natural.

Los conceptos clave en el *orden de los principios* son la justicia y el bien común. Hacen surgir el tomismo y se introduce el nuevo término de «justicia social». Desde las claves de la ley y del derecho natural es posible deducir un modelo de sociedad que corresponda a la ley de Dios. La referencia al derecho natural, lugar de encuentro para todos los hombres, cristianos o no, y a la luz de la revelación, aporta datos superiores, visto desde la fe, que no pueden tener los no cristianos.

Los *principios prácticos* claves se encuentran en la dimensión apologética de la Iglesia, dando origen a obras apologéticas como cooperativas, empresas cristianas, partidos cristianos. Se quiere demostrar al mundo que está equivocado a base de hacer obras en correspondencia contrarias a las suyas.

Hay unas *actitudes* de fondo en todo esto. En primer lugar, hay actitudes de rechazo al considerar a los demás equivocados. Se trata de una condena en bloque y sin distinción. El rechazo global se manifiesta especialmente en torno al liberalismo económico y al comunismo condenado por la Iglesia. Con estas condenas se canoniza de forma solapada el sistema dominante. En segundo lugar, funciona, como en toda apologética, la psicología de poder y del dominio del otro. En este caso, la valoración ética desde el evangelio es negativa: se trata de convertir al líder para convertir a los súbditos. Por último, se ha de señalar que este período es fundamentalmente positivo, ya que la acción es considerada como lugar de revelación y la no-acción es desconexión de Dios y pasividad.

2.º *Período de apertura dialogal al mundo en orden a una cooperación*
Pío XII y Juan XXIII (1961), *Mater et Magistra*, y (1963), *Pacem in terris*

El tema clave es de orden práctico: aparece en el interior de la vida eclesial el papel del laicado, de la función autónoma de los seglares que tiene su origen en su conciencia de cristianos y no como mano activa o delegada de la jerarquía. En segundo lugar, la Iglesia cae en la cuenta de que debe trabajar por establecer el Reino de Dios en esta tierra, como anticipo del reino definitivo. En este contexto aparece la categoría teológica de «Consagración del mundo». Esta misión de la Iglesia se realiza en dos planos: mediante las motivaciones, valores y principios que iluminan esta vida y han sido recibidos desde la revelación-jerarquía, y mediante la aplicación de lo anterior a la materialidad concreta y organizada: el laicado.

La Doctrina Social de la Iglesia tiene en perspectiva unos *principios fundamentales* cuyo origen puede encontrarse en la reflexión que parte, entre otros, de J. Maritain. Este teólogo pone en quiebra el modelo teórico anterior amparándose en Santo Tomás y defiende la autonomía de las relaciones terrenas fundándose en el principio teológico de que la gracia supone la naturaleza y no la destruye. Esta situación se revisa desde las perspectivas siguientes:

1.ª La historia humana nacida de Dios está protagonizada por el hombre, cuyo núcleo esencial es el de su conciencia y su libertad. Desde ella es posible acceder a la verdad de Dios y a su revelación (cf. PP 42).

2.ª La irrupción de la revelación en cada uno de estos hombres y en la historia a través de Cristo no elimina esta conciencia y esta libertad, sino que solamente desde la aceptación de la conciencia libre la revelación constituye gracia y verdad.

3.ª No es la verdad ni el error sujeto de derechos y de privación de derechos. El único sujeto es el hombre con su conciencia y su libertad. Por lo tanto, la Iglesia no puede tener relaciones de imperio sobre las conciencias recurriendo a las fuerzas del mundo.

4.ª Reinterpreta el tratado de gracia a partir del principio tomista «la gracia no suprime la naturaleza». La revelación no anula en sí la historia terrena, sino que tiene un valor en sí misma: autonomía de las realidades terrenas, las cuales configuran la Historia de la Salvación.

Desde estas perspectivas se descubre que existe una auténtica superación del dualismo neoplatónico en el terreno de lo social. No hay política ni economía cristianas, sino cristianos que trabajan en la economía y en la política e impulsados por la fe toman en serio la

vida social. La fe resulta ser un elemento imposible de agotar en un modelo concreto de política, economía, conflicto, cultura, etc. Así, desde ella surge la pluralidad. Se trata, pues, de una superación de la tentación radical de los integrismos y de una legítima pluralidad en nombre de la fe a la hora de organizar el mundo.

En el orden de los *principios prácticos*, en primer lugar, surge la conciencia de que la organización sociopolítica no corresponde a la jerarquía sino a los laicos. Se manejan las categorías de autonomía de las relaciones terrenas y de la autonomía del laicado.

En segundo lugar, las relaciones Iglesia-Mundo se deben llevar a cabo a través del seglar cristiano, ya promovido en los últimos tiempos de Pío XI. Surgen los movimientos de responsabilidad del laicado, entre los que se encuentra la Acción Católica.

En tercer lugar, se admite un legítimo pluralismo de programas en el planteamiento de la organización social. De los principios de la ética social caben respuestas y conclusiones distantes en la organización social. Son muchos los partidos que pueden arrogarse el título de cristianos. La jerarquía se mantiene en el terreno de los principios y las respuestas prácticas corresponden a los seglares. En este orden comienza a plantearse la legitimidad de pertenencia a un partido y movimiento no cristiano. Tema que será abordado en la *Mater et Magistra* (236-257) y en la *Octogesima adveniens* (30-33, 48-52).

La actitud de fondo queda reflejada bajo el deseo de ser fiel al principio «no basta condenar, es necesario dialogar». La base conceptual de esta actitud está en la reflexión del teólogo seglar y tomista J. Maritain con sus tesis del humanismo integral [53]. Se liberan del esquema de cristiandad del apologismo anterior y se introduce el nuevo esquema de la inteligencia de las relaciones Iglesia-mundo. Aparece la superación de una actitud reduccionista de condena tajante y global y se crea la actitud de asumir los problemas planteados en las relaciones Iglesia-mundo con toda su complejidad.

3.º *Período de apertura misionera e inserción en el mundo*
Concilio Vaticano II (1975), *Gaudium et spes,* y Pablo VI, (1964), *Ecclesiam suam* (1967), *Populorum progressio,* y (1971), *Octogesima adveniens*

El tema clave: En medio del Concilio, Pablo VI habla de la Iglesia y se compromete públicamente con ella. No quiere intervenir ni hipotecar la doctrina ni las decisiones del Concilio, pero deja entre-

[53] Pueden consultarse, entre otras, las obras de J. Maritain *Los grados del saber. El humanismo integral. El hombre y el Estado.*

ver las propias. Por ello quiere ahondar en la cuestión clave que la Iglesia se está planteando desde Juan XXIII: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? Iglesia, ¿cómo puedes responder al *aggiornamento?* Desde aquí reforzará el diálogo con el mundo.

La clave social viene dada por las causas que han motivado un clima social nuevo: la evolución de la misma conciencia cristiana en el interior de la Iglesia a través del surgimiento de la conciencia autónoma de la labor del laicado y la simultánea acción en el ámbito de lo mundano [54]. Por otra parte, la aparición en la cultura, en la reflexión filosófica y en la praxis de la desdogmatización de las concepciones globales de la existencia y el fenómeno de las dos guerras mundiales van cambiando la fisonomía del hombre occidental y de sus instituciones.

En este contexto nace la encíclica *Ecclesiam suam,* y los viajes del Papa junto con la creación de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» impulsan el nacimiento de la encíclica *Populorum progressio,* por muchos aceptada, por otros rechazada y por tantos olvidada. Y ante el interrogante sobre la opción política del católico, Pablo VI fija un pluralismo político en otra encíclica, *Octogesima adveniens.*

Los principios fundamentales. Nace como primer principio el afianzamiento de la concepción histórica del hombre y de la Iglesia. Todo ello se proyecta en una única historia, la de Dios que actúa en la historia del hombre. Todo se relaciona y todo se realiza en el interior de una historia que tiene a Dios por sujeto. La Iglesia no se adueña de la historia sagrada, sino que Dios actúa siempre y en todas partes. Según esto, el gran problema está en descubrir la voluntad de Dios en la historia y los signos de su actuación. De aquí surge la categoría de los «signos de los tiempos».

En segundo lugar, se descubre que el bien también existe fuera de la conciencia cristiana. Por ello, se irán encontrando multitud de problemas éticos modernos para los que el único tratamiento posible ha de hacerse desde la conciencia global humana, o desde lo que hoy podemos llamar la ética civil [55] y la autonomía de las realidades terrenas. El «otro» se convierte en lugar de historia de Dios y donde se puede manifestar parte de la verdad que nadie posee en totalidad.

Principios prácticos. El alcance práctico de todo esto es claro: dentro de los acontecimientos históricos comienzan a distinguirse planos. Aparece una concepción global del mundo como principio

[54] RAMOS GUERREIRA, J.A., *El hombre: tema del diálogo Iglesia-Mundo,* en *StLeg* 33 (1992) 80.

[55] Cf. GALINDO, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Etica religiosa en diálogo con la ética civil* (Salamanca 1993). FLECHA, J.R., «La Doctrina Social de la Iglesia y la libertad religiosa», en CORRAL, C., *Libertad religiosa hoy en España* (Madrid 1992) 15-43.

que se va distinguiendo de los programas concretos y de las tácticas y estrategias para llevarlos a cabo. Con esto se va operando progresivamente la desdogmatización incluso dentro de la misma Iglesia. Estos principios se van encarnando poco a poco en los escritos del Concilio Vaticano II.

Del principio misionero nace un espíritu de superación de la psicología de gueto. Es la fuerza de la imagen evangélica del fermento en el interior de la masa la que impulsa a la acción. Los cristianos viven cristianamente en el mundo y dentro de las instituciones buscando su transformación con el ideal cristiano.

Las actitudes de fondo son varias. En primer lugar, existe la constatación de la presencia misionera de la Iglesia en todo el orbe. La palabra «misión» tiene connotaciones diferentes según el pueblo o la nación a la que se refiera. Estas connotaciones se superan considerando al paganismo como aquel que afecta al mundo de la conciencia de los hombres: hay zonas paganas dentro de cada hombre. La actitud misionera se extiende por tanto a zonas geográficas y a las zonas de la conciencia de los hombres.

En segundo lugar, se fortalece la actitud de que el paganismo de tierras de misión no es culpable. No pueden ser conscientes del rechazo de Cristo quienes nunca han oído hablar de él.

Y en tercer lugar, surge la conciencia de que si el mundo vive paganizado no se le debe condenar sin más, ya que puede existir un paganismo heredado. Se trata, pues, de anunciar el evangelio, la Buena Nueva, en el orden de la experiencia humana y de la transformación de la vida práctica. El modo de vivir ha de ser aquel que evoque el evangelio, y el compromiso cristiano ha de ser una manifestación ante el mundo del nuevo tipo de vida posible a la vez que es evocador. Se trata de explicitar con palabras el significado existencial de la experiencia. Se trata de una respuesta de Iglesia como sacramento visible.

4.º *Período de búsqueda de la identidad de la Doctrina Social de la Iglesia*
Juan Pablo II (1981) *Laborem exercens* (1987) *Sollicitudo rei socialis*, y (1991) *Centesimus annus*

El tema clave va a ser la especificidad de la vida cristiana manifestado en la búsqueda de lo específico en todos los campos de la acción cristiana: la ética, el compromiso, la teología, la Iglesia y la misma Doctrina Social de la Iglesia. Por ello, los principios y las actitudes estarán enmarcados dentro de esta búsqueda de identidad:

Identidad ética. A partir de Pablo VI nace una explosión de problemas con sus propias tensiones en todo el ámbito de la vida del hombre. ¿Cuál es la esencia de los cristianos ante la inserción en el mundo? ¿Cuál es la conciencia de su propia identidad? ¿Cuál es lo propio que el cristianismo ha de aportar a la existencia humana? ¿Existe una ética social cristiana distinta de la que surge desde lo estrictamente humano?

El papa Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor hominis*, ante la cercanía del año 2000, presenta a Cristo como el Misterio de la Redención e intenta buscar la misión de la Iglesia para este mundo y para el hombre concreto. Tres respuestas nacen de su enseñanza, en muchos casos cristocéntrica:

a) La ética cristiana que nace de la Doctrina Social sí es original. Las diferencias están en las motivaciones y no en el contenido.

b) La ética cristiana se diferencia de los contenidos y no sólo de la intencionalidad.

c) La originalidad viene por los contenidos y por las motivaciones pero desde una comunidad creativa y comunitaria.

Compromiso específico. La legítima pluralidad de formas de ser cristiana comienza a plantear interrogantes y, como consecuencia, aparecen integrismos de diversos signos, para lo que será preciso usar el análisis científico de la realidad.

Frente a la pregunta sobre la especificidad cristiana se percibe intuitivamente una concepción global del cristiano. Si la fe para ser auténtica ha de encarnarse en la historia, ¿cuál es la forma de encarnación práctica de la fe? y ¿cuál es la función práctica de la Iglesia? Fuera de la Iglesia aparecen dos escuelas que pueden ayudar a dar una respuesta: el marxismo y el socialismo científico y el liberalismo económico que sigue la escuela de la sociología liberal. La Iglesia se preguntará: ¿en nombre de la fe puede imponer uno de los dos tipos de análisis? El hecho de las dos interpretaciones, pretendidamente científicas y tan opuestas, muestra la no neutralidad de sus análisis. En sí mismos llevarán a la contradicción.

Especificidad eclesial. La explosión eclesiológica ha sido provocada por el sentido misionero y por la inserción de los cristianos en el mundo. Como manifestación de esto está la aparición de diversas teologías: el secularismo, la muerte de Dios, teología política, teología de la liberación, teología del progreso, teología negra, etc... Todas tienen en común su puesto de origen: el tomar la vida como lugar de inserción del anuncio de la Buena Nueva y la modificación que esto provoca. Son teologías radicales, englobantes y enmarcadoras de la ética. De esta manera aparece la relación entre la ética y el dogma. No es aceptable una solución reduccionista de uno de los dos sentidos.

De esta manera, en la ética cristiana quedan comprometidos los dogmas fundamentales y las prácticas más elementales de la vida de la Iglesia. Según Juan Pablo II, cada cristiano, para la transformación social, debe partir de la situación concreta en la que está. Cualquiera de los dos grandes bloques puede servir de punto de partida para el origen de la cuestión. Debe surgir un estilo nuevo y distinto al de la teología occidental.

Identidad de la Doctrina Social de la Iglesia. Así nace la cuestión clave actual de responder a la pregunta por la naturaleza e identidad de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta como conciencia crítica y estilo moral para el mundo no es una tercera vía. Es la conciencia del hombre frente al imperialismo, frente al falso desarrollo y frente a las estructuras de pecado. Tampoco es un manual de moral, sino un estilo ético que nace del Magisterio. Pero ¿puede existir otro estilo que nazca de la reflexión moral?

Convendría acercarse a cada uno de los grandes mensajes sociales de los papas desde que León XIII escribió la *Rerum novarum* hasta la publicación de la *Centesimus annus.* El estudio del objetivo, del contexto histórico y de los centros de interés puede abrir cauces de profundización en cada uno de ellos. Esta tarea puede llevarse a cabo con la ayuda de la bibliografía citada.

IV. VALORACION

Puede observarse que la Doctrina Social de la Iglesia ocupa una zona verde dentro de los manuales de Moral Social. Hasta ahora, los cristianos, por una parte, han vivido su compromiso radical en servicio de los hombres a través de los movimientos apostólicos y de los grupos más comprometidos de la Iglesia particular. Por otra, se encuentra en ella una reflexión teológica interdisciplinar. Y por otra, ha servido de gran apoyo para la instauración de las sociedades democráticas y para el nacimiento de las libertades.

Asimismo, la Doctrina Social de la Iglesia ha participado de la misma evolución de los cristianos en los momentos de crisis por los que ha pasado. Así, se ha planteado el problema de la especificidad cristiana en el campo de la praxis. Se ha producido la crisis del modelo de Iglesia: Iglesia jerárquica e Iglesia de Pueblo de Dios. Desde esta crisis, la Doctrina Social de la Iglesia se ha instrumentalizado y usado desde uno y otro campo de la vida social.

En cuanto a la Doctrina Social de la Iglesia como «modelo moral autónomo e independiente», se trata de un modelo ya superado. En primer lugar, Juan Pablo II lo considera como una parte de la teología, y en concreto de la teología moral, y no tanto como un instrumento ético-sociológico. En segundo lugar, se trata de una enseñan-

za exclusivamente pontificia donde no se opone a la intervención del pueblo tanto en su elaboración como en su extensión y cumplimiento. De esta manera aparece como «doctrina» (cf. GS 76 y LG 10) y existe la sospecha de poseer una carga ideológica, idealista e individualista concreta. En tercer lugar, en cuanto a los contenidos, al menos hasta lo escrito por Juan XXIII, la Doctrina Social de la Iglesia no se percata del carácter estructural de muchos de los comportamientos sociales que nacen del capitalismo, del socialismo, de la lucha de clases.

En la Doctrina Social de la Iglesia se pueden encontrar varias aportaciones positivas tanto a la teología como a la praxis eclesial. En primer lugar, en el terreno antropológico hay una opción clara en favor de la dignidad de la persona humana. Bajo este principio, la sociedad aparece al servicio de la persona humana respetando su dignidad y su proceso de adquisición del desarrollo integral. La sociedad está hecha para el hombre y no a la inversa. En segundo lugar, opta por la igualdad fundamental de los hombres. En tercer lugar, propone unos derechos inalienables para todo hombre. El hombre es sujeto de derechos y no un simple objeto del que se pueda disponer.

Asimismo, la Doctrina Social de la Iglesia posee una concepción positiva de la democracia y de la economía social: la economía humana, el bien común, la vida social orgánica y dinámica en cuanto está animada por la justicia y la caridad social subordinada a la ley moral.

V. SIGNIFICADO ACTUAL DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Son varias las novedades que la doctrina social de la Iglesia presenta en la actualidad. Estas tienen su raíz original en las aportaciones posteriores a Juan XXIII y se centran en un nuevo estilo moral, la presentación de unos valores como el diálogo y la solidaridad y la conciencia de los propios límites dentro de la acción propia del Magisterio.

1. Una filosofía moral activa o una parte de la moral

Juan Pablo II, al afirmar que la DSI no es tercera vía o alternativa al liberalismo ni al socialismo, ha cerrado un debate abierto hace años [56] por un grupo de autores católicos de economía social y so-

[56] Cf. la reflexión de una generación de estudiosos católicos como Antoine, De Scheppers, Vermeersch, Nell Breuning.

ciología que pretendían crear con la Doctrina Social de la Iglesia una sistemática en función de una filosofía social precisa capaz de ofrecer a la acción y compromiso social de los católicos un proyecto coherente y original de sociedad.

Esta doctrina social ha sido llamada «filosofía social» y «sociología cristiana». Sin embargo, el término preciso desde la enseñanza de los Papas será el de «Doctrina Social». Pero, en estos momentos, una vez más la misma Iglesia entra en el debate. Por una parte, no renuncia a reconocer cuál es el origen de todos los males sociales, a presentar posibles remedios y a la responsabilidad personal de cada uno. Más allá de las grandes declaraciones, suele decirse que la Doctrina Social no constituye una visión rígida de la realidad, un proyecto sistemático de sociedad ideal o una estrategia precisa de acción política que pueda presentarse como tercera vía al capitalismo y al socialismo. La Doctrina Social de la Iglesia, sin embargo, asume el carácter de exhortación moral de cara a los trabajadores sociales en concreto, invitando a la conversión personal.

2. Propuestas de solidaridad

En los últimos documentos, el Magisterio social de la Iglesia ha ido enriqueciéndose con imágenes diversas de la realidad social. La identidad nueva más característica está íntimamente unida con la nueva imagen de la Iglesia que ha aparecido en el Concilio Vaticano II. La Iglesia ahora se mueve con una gran conciencia de solidaridad con el mundo: no se siente extraña al mundo; más bien, desde la valoración de la historia, se siente inserta en el mundo. No juzga al mundo con complejo de superioridad sino que participa de sus esperanzas y deseos. Camina con el mundo y comparte el drama de la humanidad entera deseando ayudarla en la realización de sus mejores aspiraciones [57].

3. Actitud de diálogo

La actitud de la Iglesia, como marcó el Concilio, es la del diálogo con el mundo. Se pone al servicio de los hombres con el deseo de servir. Su actitud es, por tanto, no sólo la del que enseña, sino también la del que humildemente aprende: por ello se prepara para «escuchar atentamente, oír e interpretar los diversos modos de hablar de

[57] Cf. Gatti, G., *Morale sociale e della vita fisica* (Turín 1992) 36.

nuestro tiempo» con el deseo de dialogar inspirándose en el amor a la verdad.

Estar a la escucha de los hombres y dialogar con ellos es una manera de escuchar la Palabra de Dios. Dios también llama a la conversión a través de la voz de los acontecimientos sociales y de los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia misma siente necesidad de hacer un severo examen de conciencia: tiene culpas y debilidades de que arrepentirse. Los problemas, por tanto, son afrontados desde la Doctrina Social de la Iglesia con una nueva metodología definida por su pronta disposición a la lectura de la realidad, a ver los errores y a denunciar las estructuras, pero también a saber desarrollar los bienes desde los signos de los tiempos. La nueva enseñanza de la Iglesia se desarrolla a través de una reflexión dirigida al contacto de las situaciones múltiples de este mundo.

La Iglesia reconoce el carácter inédito de muchos problemas y los profundos y rápidos cambios provocados por la inteligencia y la actividad del ser humano. Naturalmente, la realidad social es significativa para la Iglesia sólo en la medida en que sea leída a la luz del Evangelio: «Es deber de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4). De aquí viene el esquema metodológico del *ver, juzgar y actuar* (MM 249) [58].

4. Conciencia de los propios límites

Una de las características de la DSI es el reconocimiento de sus propios límites. La *Mater et Magistra* reconocía la imposibilidad de precisar, de una vez para siempre, «en lo concreto las estructuras de un sistema económico más idóneo para el respeto de la dignidad del hombre y más idóneo para desarrollar el sentido de la responsabilidad» (MM 90). El problema de la justicia social nunca admite una solución definitiva (PT 53). Por esa razón la Iglesia se pone en guardia contra toda absolutización ideológica y afirma una neta distinción entre fe e ideología política.

El presupuesto de esta delimitación de los propios límites es una mayor conciencia de la autonomía de las realidades terrenas, atribuido por el Concilio Vaticano II a la propia consistencia axiológica y a las leyes metodológicas propias. Consecuencia de esta autonomía es un legítimo pluralismo de elecciones políticas y sociales dentro de un ámbito de unidad.

Otra consecuencia es la mayor responsabilidad de los laicos no reducibles a ejecutores materiales del dato magisterial, sino asocia-

[58] Cf. GALINDO, A., *La naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia*, o.c., 84-85.

dos o individualmente según la propia competencia, con la comunidad local de la que forman parte. Este nuevo modelo de enseñanza de la Iglesia comenzó a tomar cuerpo con Juan XXIII con referencias y aplicaciones particulares en toda la enseñanza de Pablo VI. Tampoco las encíclicas de Juan Pablo II se han alejado de esta enseñanza, de manera que la superación de una doctrina social no considerada como tercera vía ha sido aportación del último papado (SRS 41).

5. Un campo de acción del Magisterio

Si la Doctrina Social de la Iglesia tiene sus límites, también tiene unas tareas concretas. Intenta ofrecer su apoyo para que los hombres tomen en su mano su propio destino, mediante un acompañamiento en esta búsqueda en vista a las transformaciones sociales necesarias. Se puede decir que la tarea es triple: es una denuncia crítica, un estímulo y un anuncio del Evangelio. Hoy sobresale por las siguientes características:

— evangélica: más que al derecho natural, hoy intenta referirse a las instancias liberadoras y a la radicalidad de las exigencias éticas del Evangelio;
— profética: más que la defensa de un orden eterno, quiere ser el anuncio de una esperanza todavía en el futuro;
— crítica: más que proponer un modelo definitivo de sociedad, quiere ofrecer un estímulo para una visión crítica de la realidad social existente;
— dialogal: más que la imposición de una posición doctrinal precisa, quiere ser oferta de una contribución dialogal abierta a todos los hombres;
— pluralista: más que un discurso universal, quiere sugerir indicaciones diferentes para situaciones diversas.

Podemos terminar diciendo que la Doctrina Social de la Iglesia camina: hacia una mayor conciencia de la injusticia y miseria del mundo, hacia una fundamentación más acusada en la revelación y en la fe, hacia la acentuación del valor del hombre.

En cuanto al método, el estilo es más asequible, el proceso de elaboración es más eclesial y existe una toma de conciencia de la vocación humana.

Por ello es preciso recordar la temática de la ciencia económica que de una forma directa está tratada en la Doctrina Social de la Iglesia y cuyo estudio exigiría un campo más amplio de desarrollo:

la propiedad, la empresa, el trabajo, las corporaciones o asociaciones sindicales, la justicia, los conflictos sociales y lucha de clases, los sistemas económicos, los precios, los salarios, los derechos humanos, la democracia.

Las claves de estudio de este capítulo estarán presentes en cada capítulo de la segunda parte. La Doctrina Social de la Iglesia aporta dos líneas-eje a este estudio concreto: por una parte, el valor de la libertad humana estará al servicio de la dignidad de la persona a través del ejercicio del principio de subsidiariedad; por otra, el valor de la igualdad servirá a la dignidad de la persona humana mediante la práctica del principio de solidaridad.

CAPÍTULO V

ESTRUCTURAS E IDEOLOGIAS. APROXIMACION TEOLOGICO-MORAL AL HECHO SOCIOECONOMICO

BIBLIOGRAFIA

BIOT, F., *Teología de las realidades políticas* (Salamanca 1974). DAHRENDORF, R., *Sociedad y Libertad* (Madrid 1966) 79-89. GOFFI, T.-PIANA, G., *Corso di morale* 4 (Brescia 1985) 46-82. GUICHARD, J., *La Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* (Salamanca 1973). LORENZETTI, L., *Etica della vitta sociale,* en *Koinonía* 4. MANNHEIM, K., *Ideología y utopía* (Madrid 1958). MOLTMANN, J., *Esperanza y Planificación del Futuro* (Salamanca 1971). MONDEN, L., *Conciencia, libre albedrío y pecado* (Barcelona 1969). VELASCO, F., *Antropología y utopía: más allá de lo establecido,* en *RPJ* 314 (1993) 5-20. VIDAL, M., *Moral de Actitudes,* o.c. (Madrid 1995) 548-554.

> «Por tanto, hay que destacar que un mundo dividido en bloques, prendido a su vez por ideologías rígidas, donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismos, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado» (SRS 36).

Estas palabras del papa Juan Pablo II sirven de pórtico a este tema de moral socioeconómica que entendemos es válido para creyentes y no creyentes. Partimos de la realidad de las ideologías como cosmovisiones existentes tras las estructuras sociales. Aunque el enunciado del texto papal es negativo, sin embargo, se dejan ver las cualidades positivas principales de toda ideología: la interdependencia y la solidaridad. La confrontación con los sistemas e ideologías estatales representa un esfuerzo de criteriología y de discernimiento coherente a nivel de sistemas como el capitalismo, el liberalismo. Se trata de un ejercicio de juicio práctico sobre la vida social a nivel de ideologías y estructuras [1].

Nos proponemos como *objetivo* la búsqueda del horizonte teológico de dos claves sociales que configuran el «continente» de la moral social, las estructuras y las ideologías, en su dimensión de sustento y extensión de la vida económica. Estas categorías sociales ampa-

[1] Cf. RICOEUR, P., «Le projet d'une morale sociale», en DUMAS, A.-SIMÓN, R., *Vivre et croire. Chemins de sérénité* (París 1974) 102.

ran el desarrollo de la responsabilidad del hombre y su capacidad de iniciativa privada para conseguir el mantenimiento de su propia dignidad. Como ejemplo y en este orden de cosas afirmaba Juan XXIII: «Si el funcionamiento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana del trabajador, o debilitan su sentido de responsabilidad, o le impiden la libre expresión de su iniciativa propia, hay que afirmar que este orden económico es injusto» (MM 83).

Juan Pablo II plantea en varias ocasiones la cuestión de las estructuras de pecado que teniendo su origen en los pecados personales es un mal moral que impide el auténtico desarrollo: «He creído oportuno señalar este tipo de análisis, ante todo para mostrar cuál es la naturaleza real del mal al que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos; es un mal moral, fruto de muchos pecados que llevan a "estructuras de pecado". Diagnosticar el mal de esta manera es también identificar adecuadamente, a nivel de conducta humana, el camino a seguir para superarlo» (SRS 27; cf. RP 16).

El marco en que vamos a situar el estudio de las estructuras y las ideologías es nuevo frente a las consideraciones morales anteriores al Concilio Vaticano II. El enfoque de la moral social en este tema ha experimentado un cambio metodológico. Se ha pasado del estudio desde las claves de las leyes a plantear el tema desde las claves de los valores. Nos situamos, por tanto, en una dimensión antropológica y no juridicista, en un marco de configuración de la sociedad en la tensión entre persona y sociedad.

Este método que parte de los valores no es neutro, pues todo método incluye una metafísica y una actitud. El Concilio Vaticano II ha influido de tal manera que toda la teología ha experimentado un cambio ambiental. El Concilio se sitúa desde el mundo de los valores, afirmando que «las exigencias de la justicia social sólo se entienden en el clima de las bienaventuranzas» (GS 2). Visto así, el modelo de compromiso ético social del cristiano viene dado por la vivencia de los consejos evangélicos: pobreza, obediencia, castidad, mansedumbre, coherencia... Estos consejos son el punto de referencia último para toda conciencia cristiana [2].

Por esto, interesa ver en este capítulo, después de conceptualizar el tema y de acercarnos al origen histórico de la aparición de la estructura valorada, la dimensión antropológica de la estructura, su repercusión en la vida de la Iglesia y su relación con las ideologías como fuerzas básicas de la sociedad y la estructuración de la socie-

[2] Cf. BABBINI, L., *Consejos evangélicos*, en *DETM*, col.124-131. CARPENTIER, R., *Vida y estados de perfección* (Santander 1961).

dad desde la búsqueda del lugar de los grupos, instituciones y la persona misma dentro del movimiento social. De esta manera existirá un acercamiento a dos de los mecanismos interiores de las relaciones humanas en su perspectiva social.

I. EL HECHO SOCIAL

El hecho social, como configuración ampliada de las estructuras sociales, marca la base de la realidad social. Por eso, teniendo en cuenta que el hombre se realiza dentro del mismo, conviene hacer una valoración objetiva y otra moral de la realidad social antes de buscar el camino de respuesta a la misma.

1. **Valoración objetiva de la realidad social**

El análisis de la realidad social como hecho moral pasa por la valoración positiva de la estructura social, teniendo presentes algunos datos reveladores y el marco del orden social y de la cuestión social en el momento actual.

Son varios los datos reveladores del orden social. Ha de reconocerse que, a lo largo de los casi dos siglos de «cuestión social», algunos datos han tenido más importancia en unas fechas y otros en otras: el crecimiento demográfico, el avance de la medicina, la diferencia de la renta «per cápita», la distribución de la renta, la evolución de los salarios en consonancia con el desarrollo económico, humanista y sindical, el intervencionismo estatal y económico, el valor de las cosas, la planetarización de los problemas en el marco del desarrollo, las relaciones Norte-Sur y la tensión guerra-paz junto con la marginalidad del sector agrícola y el juvenil, el nacimiento de las bolsas de pobreza en el primer mundo, el feminismo y la bolsa despreciada de la ancianidad.

La cuestión social tiene como fin el orden social. Este tiene como campo definitorio el espacio propiamente humano de los valores, es decir, el orden socio-ético, que busca crear un espacio para que el hombre consiga su perfección. Se deberá distinguir, por tanto, el orden económico, que busca la consecución de unos valores materiales, del orden político, que presenta el poder en orden a adquirir el bien común, y del orden ético, que valora el comportamiento humano de unos y de otros, de manera que los dos primeros sin el último no son nada.

En el orden social se contraponen aquellos valores que dicen que los bienes económicos tienen valor y dan sentido al poder dentro de

la política. El objeto y el campo propio del orden social es hoy amplio: abarca el mundo de los valores sociales sin excepción de los sectores de la producción y del consumo. Su objetivo es conseguir estos valores sociales para el bien del hombre.

Aquí es donde se sitúa la estructura del orden social. Este orden social definido por el orden de los valores, no puede por menos de fundarse en las fuerzas impulsoras individuales que llegan a institucionalizarse. El orden social está fundado en los individuos, pero éstos necesitan estructurarse. De aquí nacen dos conceptos definitorios y esenciales de la estructura: el individuo y la institución [3].

En cuanto a lo primero, a la dimensión individual, las fuerzas impulsoras individuales se rigen por el principio de subsidiaridad para alcanzar el bien común. Es decir, la sociedad no debe privar al individuo, ni la comunidad mayor a la menor, de las tareas que las segundas puedan realizar por sí mismas. Este principio es de orden natural en cuanto principio pedagógico, no jurídico, es decir, en cuanto hay libertad para la formación de grupos de abajo arriba, o la clara postergación de la autoridad social en favor de la libre iniciativa promovida desde abajo. Desde un orden jurídico, desde el que se regula la moral laica pública, toma sus normas de la sociedad pluralista. De ahí que sea el ente jurídico el que regule este principio.

En cuanto a lo segundo, la dimensión institucional, la formación de valores sociales se confía al dinamismo plural de la vida de los individuos y sus relaciones recíprocas. El pensamiento ético social tendrá futuro si consigue demostrar la existencia de ciertas instituciones dentro de las cuales el hombre debe moverse para alcanzar su fin, es decir, la felicidad. De esta manera la institución se considera como lugar de formación ordenadora en la que el individuo se halla inmerso y cuyo abandono significa desorden. Desde el mundo de la sociología, se entiende por institución como «aquel remanso en el desarrollo de la sociedad y como un momento estabilizador». Nos inclinamos a pensar que «la institución recibe su fundamentación ontológica de la finalidad hacia la que apunta la disposición natural del ser humano». El concepto de institución, tal como se entiende en derecho natural, nada tiene que ver con los conceptos jurídicos de corporación, instituto, empresa o federación donde lo social puede disociarse de los sujetos concretos.

[3] Cf. HABERMAS, J., *Conciencia Moral y acción comunitaria* (Barcelona 1985). ID., «La nueva impenetrabilidad», en *Ensayos políticos* (Barcelona 1988) 111ss.

2. Valoración moral de la realidad social

Todo lo humano pertenece al hombre como ser social e individual, colectivo y autónomo, de manera que el centro de la realidad social es el hombre quien lo ocupa. Sin el ser humano no existiría el hecho social. La respuesta, por tanto, al hecho social y a la cuestión social ha de ser siempre humana. En todos los problemas es el hombre el que está implicado, bien en cuanto los crea, bien en cuanto los sufre y padece, bien en cuanto intenta resolverlos.

Por ello, cuando se quieren resolver los problemas sociales en su ámbito universal y concreto, desde la realidad de que los pecados personales hacen que el mundo esté sometido a «estructura de pecado» (SRS 36), tanto el pecado personal como el social han de ser superados mediante un proceso de conversión equivalente. Ante una realidad enferma de la sociedad universal, por el contenido moral que conllevan las cuestiones integradas en la cuestión social, el hombre, las instancias intermedias, la misma Iglesia no pueden mantenerse al margen ni indiferentes. Esta labor ha de llevarse a cabo como respuesta que nazca del deber de conciencia, mediante un proceso que se defina por la racionalidad y con la praxis de la solidaridad.

Hoy se encuentran unos elementos positivos y otros negativos que provocan inquietud en la evolución de la economía, al menos en las magnitudes internacionales. En cuanto a lo positivo, aumenta el dominio del hombre sobre la naturaleza, se multiplican las relaciones entre las naciones con su intercambio de tecnología y de la cultura, cada vez es mayor la interdependencia entre los hombres y se multiplica la intervención de los poderes políticos en el control de la economía, aunque con debilidad frente a las grandes potencias económicas, trilaterales y multinacionales.

En cuanto a los elementos negativos, están enmarcados en la supervaloración de lo económico en la vida humana, el desprecio de los pobres o el sentimiento de vergüenza huidiza ante los marginados y las desigualdades sociales, que permiten la existencia del lujo junto a la miseria y las bolsas de pobreza en medio del mayor consumo.

Hoy, con los análisis económicos elaborados por técnicos de prestigio, se hace una llamada a tomar una conciencia responsable. «Es evidente que sobre las naciones en vías de desarrollo se agazapan una serie de actitudes que pueden calificarse individualmente como pecaminosas. Pero sumadas ofrecen un panorama especialmente abominable. El paso de la microeconomía a la macroeconomía es fundamental para un auténtico análisis y oferta moral como lo hace la *Sollicitudo rei socialis.* Aparecen así las estructuras de pecado que se mencionan en ella (SRS 36). Pero conviene recordar

que estas proceden del terrible sumatorio de los pecados individuales y por tanto, de la responsabilidad individual» [4]

Siguiendo el analisis del economista Juan Velarde y con el deseo de descubrir la labor que nazca de una conciencia responsable, es evidente que el concepto de pecado estructural explica como puede ser tan grave rendir culto idolatrico al dinero, a la ideologia, a la clase social y a la tecnologia (cf SRS 37) Dejando para mas adelante el riesgo conceptual de manejar una expresion —estructura, estructural— tan confusa como puso de relieve Fritz Machlup, es evidente que se ha dado un paso muy importante para comprender de que modo la actitud egoista de muchos daña, muy por encima de todo lo imaginable, a los pobres, a los desheredados y en general a los afligidos del mundo Convendria ahondar en este sentido para ir siendo consciente de la responsabilidad de la conciencia individual y social ante el abismo creciente entre pobres y ricos en el mundo entero por el camino y la evolucion de la economia

El desarrollo de la conciencia interpelada pasa por la racionalidad Racionalidad y fuerza humanizadora van intimamente unidas, como afirman los obispos españoles en *La Verdad os hara libres* (n 7) La racionalidad es la clave de la etica social y de la busqueda de una etica comun a todos los hombres Por ello, un sano planteamiento de la cuestion social en su dimension universal ha de salir del campo individual y entrar en el marco de las estructuras Las instituciones —asociaciones, grupos sociales, grupos no gubernamentales, religiones— han de realizar una gran tarea en este campo El individuo se siente social cuando esta en relacion con un «tu» con el que pueda dialogar Los poderes mayoritarios y dogmaticos carentes de racionalidad nunca podran ser un tu capacitado para el dialogo

En este ambito de analisis se puede ver como el capitalismo y el intervencionismo economico estan reduciendo la moral al terreno de lo individual Por ello, como dejara constancia el economista Novak, la solucion de la cuestion social a niveles universales debe pasar por el impulso democratico a la participacion social desde todos los campos sociales [5] Esto no podra hacerse sin una autoridad internacional capaz de regular democraticamente dichas tareas

[4] Cf VELARDE FUERTES J «Entre el subdesarrollo y el progreso Diagnostico socioeconomico de la situacion actual» en GALINDO A *Pobreza y solidaridad Desafios eticos al progreso* (Salamanca 1989) 42

[5] NOVAK M en su dialogo con las aportaciones de HAYEK F A entrara en el debate sobre la justicia social afirmando la necesidad de la relacion entre ethos cultural y economia contemplando la justicia social en el ambito del capitalismo democratico NOVAK M *Une ethique economique Les valeurs de l economie de marche* (Paris 1982) 100

Asimismo, la conciencia se siente interpelada por la ausencia y la necesidad de esta autoridad universal Esta ha de responder a las necesidades e iniciativas mundiales dentro de un ordenamiento jurídico que responda a sus obligaciones

3 Camino de respuesta a la realidad social

Se ha de promover la solidaridad humana y evangelica a esta cultura dominante, de manera que la unidad del genero humano, la universalidad y la interdependencia del universo, que se manifiestan en el uso de los bienes, queden orientadas por la solidaridad La cultura de la solidaridad es hoy la gran alternativa a la cultura del tener y del poder, del economicismo materialista, del mercantilismo y del individualismo responsable del crecimiento de la brecha abierta entre los paises ricos y los pobres

La solidaridad es la condicion indispensable para ejercer el servicio a los pobres y como forma de caminar o dar respuesta a la propuesta cristiana de optar por los pobres Es dificil encontrar una respuesta satisfactoria desde la prepotencia Por otra parte, la Iglesia no es evangelizadora si no es solidaria Pero las referencias para descubrir la verdadera solidaridad han de ir marcadas por la solidaridad con los pobres, con la promocion en favor de la dignidad de la persona humana y con su dimension trascendente

El concepto de buen desarrollo o verdadero progreso tiene relacion con la solidaridad [6] y con los temas mas importantes que describe la enciclica *Sollicitudo rei socialis* ya que la solidaridad, segun Juan Pablo II, es la plenitud del desarrollo humano y la solucion a los problemas Este-Oeste, Norte-Sur [7]

Pero, tanto en el planteamiento individual como en el estructural, decidirse a vivir la solidaridad requiere una conversion profunda Dice Erich Fromm que las sociedades tanto nos modelan como nos necesitan [8] Los teoricos del capitalismo han defendido siempre que el interes personal es el mejor estimulo para la produccion y que, mirando cada uno por si mismo, una mano oculta y misteriosa acabaria por equilibrar los intereses de todos Asi se ha ido creando la sociedad de los liberales resumida en su principio «cada uno que mire por si y al ultimo que se lo lleve el diablo»

La solidaridad es todo lo contrario Es la entrega por el bien del projimo en la que cada uno esta dispuesto a «perderse», en sentido

[6] TOSO M *Chiesa e Welfare State* (Roma 1987) 140
[7] GALINDO A *Dimension moral del desarrollo* o c 95 97
[8] FROMM E *¿Tener o ser?* (Madrid 1980) 161ss

evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a servirlo en lugar de oprimirlo para el propio provecho. Solidaridad no es un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, «es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38).

Aún se puede ir más lejos y afirmar con M. Buber que ser persona es reconocer al otro como un tú con el que tengo que entrar en diálogo y sin los otros yo no soy. Estos principios y conceptos de solidaridad se han de aplicar a las relaciones interpersonales pero en su dimensión individual y grupal. Las naciones no son nada si no es en relación con otros pueblos. Solidaridad es no sólo estar con otros, sino estar para los otros. La expresión «para» expresa la esencia de la comunidad ética a nivel planetario. Sólo cuando el otro se siente tratado como persona se experimenta a sí mismo como persona, se sabe que es alguien para alguien. La solidaridad se funda, pues, en la esencia misma de la persona. Nadie es plenamente persona si no entra en comunión de amor con todos los demás. Una de las mayores tragedias de nuestro tiempo es que muchos países e individuos no se sienten tratados, estimados y amados como personas.

Pero la solidaridad se funda además en el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos y lo que la industria humana produce en la elaboración de las materias primas y con la aportación del trabajo debe servir igualmente al bien de todos. Solidaridad significa compartir con los necesitados «no sólo lo superfluo, sino lo necesario» (SRS 31).

II. EL HECHO ESTRUCTURAL

La estructura social tiene un origen histórico y otro antropológico. Por ello, es importante delimitar el nacimiento del hecho estructural y sus características antropológicas con el objeto de ver el lugar que la ética cristiana ocupa dentro de ellas. Esta misma función ha de hacerse en el estudio de las relaciones existentes entre estructuras e ideologías.

1. Nacimiento del hecho estructural

Situaremos el análisis ético de las estructuras en su marco antropológico buscando una definición y la historia de su origen que la sitúe en su contexto. Podemos *definir* la «estructura» como un siste-

ma en sí mismo coherente que forma un todo, pero con leyes propias de funcionamiento, de autorregulación, de reproducción y de transformación. Por tanto, cuatro son las características que definen toda estructura. Esta tiene un desarrollo desigual entre todos sus elementos, aunque lo que interesa es la unidad existente entre sus diferencias y contradicciones. El tipo de organización de la estructura social está traducido por el equilibrio en el reparto de los individuos (hombres que componen esa sociedad en clases sociales).

En cuanto a la dimensión histórica, este concepto de estructura ha entrado dentro de la conciencia social durante el siglo XIX. En un primer momento, fue descubierto fuera del ámbito cristiano. Poco a poco se fue acoplando a la reflexión y a la estructura eclesial, de la que forma parte su propia ética. Este proceso queda diseñado en las siguientes etapas:

a) Hasta el siglo XIX, la mentalidad respecto a la conciencia estructural se limitaba a reconocer su existencia. Se vivía dentro de ellas con la conciencia de que eran inmutables y necesarias para la configuración social e individual. La actitud generalizada ante las estructuras era la de resignación y de privilegio. Se pensaba que las estructuras eran inmutables. Durante esta época se destruyeron, sin ser sustituidas por otras, antiguas corporaciones como los gremios, considerados como instituciones protectoras de los trabajadores. Poco a poco, los trabajadores quedaron a merced de los capitalistas y de la competencia. Nació la esclavitud bajo el signo de la industrialización.

b) Durante el siglo XIX aparecen las ciencias positivas como factor de discernimiento y de crecimiento de la realidad social. Las ciencias físicas concedieron al hombre un gran dominio de la naturaleza. El hombre era consciente de que respetando las leyes de la naturaleza y combinándolas se podía llegar a unos resultados nuevos. Así, con el ejercicio de las ciencias lo que resultaba ser una limitación podía superar y modificar su misma relación con el mundo. Esta modificabilidad, según algunos, podía realizarse con el acercamiento a la mano invisible que posee la economía [9]. Desde esta época se experimenta un gran avance de la técnica y de la cultura técnica. Poco a poco se va creando la ilusión de poder modificar la realidad imitando las leyes de la misma estructura y el equilibrio interno de sus elementos y sus propias leyes.

c) Con esta conciencia se pasa rápidamente al estudio de la sociedad con sus leyes. Aparece la ciencia sociológica y la psicología social de lo humano, a fin de descubrir esas leyes sociales y desde ellas cambiar las estructuras sociales. Según K. Marx, éstas no son

[9] SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, o.c. (Madrid 1967).

producto de una voluntad definitiva de Dios, ni llegan de la misma naturaleza, sino que son el resultado de la intervención de los hombres [10].

d) Ante este descubrimiento surgen posturas y reacciones diversas. Una de ellas es la de rechazo. Por una parte, surge el marxismo con su teoría del cambio social. Se llega al convencimiento de que las estructuras pueden ser modificadas a través del estudio de las interacciones de los hombres.

En segundo lugar, esta conciencia de la posibilidad de cambio estructural llega a la conciencia cristiana, planteándose la búsqueda de las reglas y de criterios que hay que tener en cuenta en este cambio. Siendo necesaria e inevitable la estructura, sin embargo, la ética cristiana descubre que bajo esta realidad lo que verdaderamente existe son «los hombres estructurados». Como consecuencia, el cambio de corazones (de personas) ha de influir en el cambio de estructuras, y un simple cambio de estructuras sin cambio de «corazones» no lleva a ningún lugar; es decir, es necesario el cambio del sujeto.

La asunción del concepto de estructura por parte de la Iglesia supone un cambio radical en la concepción que ella tiene de la sociedad. En tiempos pasados se entremezclaban la ética personal y la moral social. Las mismas virtudes servían para las dos realidades, la personal y la social (v.gr., se decía: un buen padre tiene que ser un buen ciudadano). Hoy, al asumirse el concepto de estructura por la ética cristiana, se deben distinguir planos.

La novedad está en descubrir, desde la noción de estructura, que el planteamiento que conlleva mezclar la actitud personal y la social en el juicio moral es ingenuo y , además, produce el conservadurismo social. A los cristianos les resultó muy difícil asimilar este descubrimiento en el plano de la teología. En la praxis aún no se ha asumido.

2. **Características antropológicas de la estructura**

En primer lugar, la estructura es una realidad objetiva; es decir, va más allá de la dimensión individual del hombre, pero configura la individualidad del sujeto. Lo que se inserta en la experiencia de cada individuo es el resultado de la acción colectiva de los hombres. Es una realidad objetiva que escapa al control individual. Se ha de ser consciente, en el terreno de la praxis social, de que las acciones co-

[10] MARX, K., *El capital* II, 1 cap.1,4 (México 1979) 93ss. ID., *Manifiesto del Partido Comunista* (Madrid 1935).

lectivas escapan al control de la conciencia individual del hombre, al menos en el proceso generativo de la misma estructura.

En segundo lugar, existen tres niveles de reacción en el mundo de la experiencia individual frente a la estructura: el biológico, el psicológico y el de la opción fundamental [11]. Al margen de nuestro ser actual (pero que forman parte de nuestra personalidad) tenemos datos que conforman y condicionan nuestra personalidad en los tres niveles. Estos condicionamientos provienen de la historia social en la que estamos insertos, de tal manera que cada individuo no puede caer en la cuenta de todos los condicionamientos que operan negativa o positivamente en él.

El entorno estructural donde está inserto el individuo hace que entre la personalidad dada y la querida por el individuo exista un mundo humano donde se pueden encontrar acciones negativas (aunque no provengan de voluntad negativa alguna) y acciones positivas (aunque no procedan de voluntad positiva).

El evangelista Juan (Jn 15) habla del mundo como lugar ambiental donde se sitúa la persona y su acción. De igual modo, Pablo (Col 1,13ss) habla de las potestades de este mundo, objeto de la ética social cristiana. Este mundo estructurado presentado por el Nuevo Testamento puede favorecer que el hombre se acerque a la utopía si asume los tres niveles de participación: biológico, psicológico e interior.

Pero para ello ha de tenerse en cuenta que ningún hombre es producto total de la historia social. Caer en la cuenta de lo positivo y negativo que el hombre tiene y de cómo va tratando de adecuarse a la acción y a la vida de Dios en Cristo, es la tarea primordial del cristiano dentro de las estructuras. Esto lo ha de hacer desde dos dinamismos: sabiendo que el bien que un individuo hace se convierte o se traduce en condicionamiento para los demás y que el conjunto de la sociedad también vive un proceso de transformación de todo el complejo de relaciones que existen dentro de ella misma.

3. Lugar de la ética cristiana en las estructuras sociales

La tarea primordial de la Iglesia en el campo de la vida social y pública puede resumirse diciendo que se trata de proponer el ideal evangélico y de hacer crítica permanente de las estructuras (cf. GS 76). Para entender su lugar dentro de la realidad socio/estructural es preciso tener presentes las siguientes consideraciones:

[11] MONDEN, L., *Conciencia, libre albedrío y pecado* (Barcelona 1969) 12-29.

a) El lugar de la ética cristiana en la sociedad no es neutro, sino que el cristiano y la Iglesia, con su actitud ética, tienen siempre una dimensión y una tarea política (CVP 78-82). La teología política tiene como exigencia el redescubrir la finalidad del mensaje de salvación para nuestro tiempo y para nuestra sociedad.

b) Por otra parte, la Iglesia es portadora de un mensaje de libertad subversiva dentro de una sociedad en la que se siente «levadura» (para ello, tanto la catequesis como el culto han de tener fuerzas liberadoras). Por ello, la espiritualidad de la Iglesia debe estar marcada por la «libertad liberada» que haga de la sociedad objeto de crítica. Esto solamente se puede vivir plenamente desde un compromiso que nazca de la Cruz, que pase por ella y termine en la Gloria.

c) La Iglesia, por tanto, ha de fomentar el espíritu de crítica y de responsabilidad adulta de la opinión pública para lograr una libertad plena en el interior de las estructuras. Por ello será necesario preservar a la Iglesia y al compromiso cristiano de una mentalidad sectorial y cerrada. El camino catecumenal de la Iglesia no puede anular la capacidad crítica y transformadora que posee el hombre por ser hombre y que nace de la llamada de Jesús al seguimiento: «El que quiera seguirme, que tome su cruz y me siga» [12].

4. Las estructuras y las ideologías como fuerzas básicas de la sociedad [13]

a) *Las estructuras*

Estas son realidades objetivas mucho más amplias que las instituciones de carácter jurídico. Son realidades cuya función consiste en delimitar el campo de actuación y de referencia de los individuos, pero no dependen únicamente de la voluntad de los mismos.

Las ciencias sociales tienen como función estudiar el alcance y el sentido de las estructuras. Tienen como fuente el uso que la sociología hizo de las mismas en el terreno de la «construcción», «del cuerpo humano» y de la vida social. Por ello su estudio puede pasar del campo de la sociología al de la biología, al de la física y al de la antropología. En la filosofía aparecerán con el nombre técnico del «estructuralismo».

Las estructuras no son inhumanas, sino objetivas. Su objetividad es específica, original y propia del mundo humano social. Son pro-

[12] CASTILLO, J. M.ª, *Sentido y fuerza de la utopía para la creatividad social*, en *PM* 20 (1984) 241-250.

[13] Cf. BIOT, F., *Teología de las realidades políticas* (Salamanca 1974).

ducto de la acción humana, pero no son necesariamente causadas por la acción voluntaria del hombre. En cuanto «mudables y cambiantes», es más fácil cambiar la mentalidad y el comportamiento de un individuo que el de una estructura, de un grupo o de una sociedad. Es decir, las estructuras son condicionantes aunque no determinantes.

Como no son fuerzas determinantes, tienen flexibilidad con poder de reacción por parte del hombre. Pero la estructura posee una objetividad que conforma a cada individuo desde su interioridad penetrando en lo más íntimo del mismo individuo. El hombre está arraigado en la estructura, aunque no es producto ni resultado de la misma, es decir, el individuo no queda agotado por la estructura. El hombre nace en una historia estructurada, pero a la vez va haciendo esa historia.

Es frecuente ver en el campo de la vida social que ningún hombre es capaz de tomar conciencia de la totalidad de los datos que configuran su propio ser, aunque sí puede ir descubriéndolos progresivamente. Pero esta limitación entre lo que el individuo es y lo que puede ser y hacer, puede ser iluminada desde la fe dando un sentido a este modo de ser hombre. La fe puede dar una respuesta iluminadora a las preguntas fundamentales de su existencia.

Todo este mundo de estructuras es el objeto de estudio de la moral socioeconómica (trabajo, empresa, sistemas económicos, monopolios, etc.), aunque la acción del hombre sobre las estructuras sociales no tiene la inmediatez de la acción sobre sí mismo.

b) *Las ideologías*

Existen varias maneras de entender las ideologías [14]. En primer lugar, se considera la ideología como una cosmovisión del mundo o como el mundo de las creencias globales. En segundo lugar, una intelección negativa de la ideología es la que se manifiesta como el conjunto de ideas que justifican unas actitudes concretas y tomas de posición. En tercer lugar, existen ideologías místicas y morales (la utopía) [15].

Partiendo de estos conceptos de ideología es posible conocer la existencia de los ideólogos, de los profesionales del pensamiento, de

[14] En cada proyecto global o cosmovisión ideológica encontramos una ética concreta. Existen dos tipos de ideologías globales en el campo de la economía y de la política: el capitalismo y el colectivismo. Estos se sustentan en sistemas ideológicos, se desarrollan a través de movimientos históricos y se configuran a través de modelos sociales concretos en los que el factor económico tiene una gran importancia.

[15] Cf. GUICHARD, J., *Option politique et structures idéologiques dans l'Église*, en *LuV* 105 (1971) 73ss.

los partidos que tienen ideologías concretas y comprender las tácticas, técnicas y estrategias existentes en el trasfondo de las ideologías y de las estructuras:

— Las tácticas se definen como el arte de poner en orden las cosas. Es un sistema especial que se emplea disimulada y hábilmente para conseguir un fin. El origen del uso de la táctica es militar, aunque ordinariamente se emplea en el campo de la política.

— La técnica es el conjunto de procedimientos, recursos y utensilios de que se sirve un arte táctico. Se define como la habilidad para usar esos procedimientos. Se trata de usar unos recursos materiales para poner en orden la estructura.

— La estrategia es el arte de dirigir un asunto o el conjunto de reglas que asegure una decisión óptima en cada momento del desarrollo político. Las reglas son la prudencia, la mano izquierda, la diplomacia (es usual dentro del movimiento de la bolsa y de los proyectos financieros).

La estrategia ocupa un lugar significativo en la vida socioeconómica. Desde el punto de vista de la moral, cumple una función relativizadora de lo económico por dos razones: en cuanto que impide caer en los totalitarismos económicos y en cuanto que potencia el ir más allá de lo inmediato en el uso de los bienes.

La estrategia impide la supervaloración de los fines, que en la vida económica tiende a expresarse de tres maneras: *a)* Aquel por el que, en orden a la intención, el hombre, movido por el dinero, cree hacer el bien cuando apela justificativamente a una coherencia meramente subjetiva. *b)* La manera de la tecnocracia económica que convierte los medios y, por tanto, el uso de los bienes en un instrumento sin interés. *c)* El totalitarismo de los revolucionarios que minusvaloran las instituciones y las estructuras utilizándolas para satisfacer unos fines restringidos al grupo.

Esto se vive de forma peculiar en la tensión entre la excesiva valoración de los medios o de los fines. Como afirma M. Vidal, «existe una permanente tensión entre medios y fines en todo el campo de la moral. El fin tiene que tener en cuenta la sustantividad ética de los medios; pero éstos también han de aceptar la referencia moral del fin. La situación concreta no goza de plena autojustificación; en la determinación de su moralidad juega un papel importante la concatenación que tenga en el engranaje de la totalidad» [16].

Si deseamos aplicar el concepto de ideología al cristianismo debemos decir que éste no es una ideología (OA 26-29) en cuanto las actitudes están referidas a una persona, Cristo. En el cristianismo encontramos tres elementos: Cristo, ideas y actitudes. Pero aunque el

[16] VIDAL, M., *Moral de Actitudes* III, o.c., 88.

cristianismo no sea una ideología, los cristianos sí tienen ideología y no pueden prescindir de ella. Los tres elementos (persona, ideas y actitudes) se pueden relacionar. Las ideas y las actitudes estarán siempre sometidas a la persona concreta de Cristo: El es quien suscita unas ideas y unas actitudes. Las actitudes han de ser abiertas y las ideas han de ser modificables.

Aquí tiene su raíz el concepto cristiano de historicidad: ningún cristiano puede agotar el misterio de Cristo y ninguna formulación cristiana o eclesial agota el misterio de Cristo (CVP 78-82). Pero, además, las ideas y las actitudes están referidas a otro misterio inagotable: el hombre.

La clave de todo esto la encontramos en una doble actitud: aquella que dogmatiza o aquella que relativiza la ideología [17]. A veces, en el campo de la vida socioeconómica nos encontramos con tendencias a considerar la ideología como definitiva. Esto se debe a varios factores:

— a un temor, miedo e inseguridad personal ante el sentido de la vida o al cambio, ya que el hombre necesita seguridad y tiene necesidad de una concepción global de la existencia y del mundo:

— al otro le ocurre lo mismo que a uno mismo. Ocurre que a un individuo que tiene una visión determinada del mundo le interesa que los otros tengan una visión del mundo semejante a la de él. De aquí surge el fenómeno de querer imponer a los demás la propia ideología;

— en el mundo de las ideologías aparece el control rígido del grupo. Cuando alguien discrepa suelen producirse estas reacciones: la eliminación, la tolerancia o la aceptación del individuo para cambiarle. Ante esta especie de trampa surge la conciencia colectiva que impulsa a la reclamación del pluralismo ideológico.

c) *Estructuras económicas*

La economía, en cuanto función esencial de la vida del hombre, puede ser estructurada en forma comunitaria y de manera científico-social. Ambas dimensiones han de tenerse en cuenta para hacer un juicio moral. Asimismo, su amplitud hoy ha pasado del ámbito concreto y controlable por los individuos a la universalidad, de difícil control. Aquí será necesaria la mediación jurídica, axiológica y la de las instituciones intermedias: estructuras político-económicas, voluntariados, estructuras religiosas, universalización, grandes interna-

[17] ARANGUREN, J.L., *Derechos humanos* (Madrid 1968).

cionales, relación Norte-Sur de las estructuras, estructuras financieras.

Hoy, las estructuras económicas forman el tejido social con una fuerza personal y comunitaria mayor que la que proviene de la política. Por esto, en la segunda parte analizaremos varias estructuras económicas: la propiedad, el trabajo, los sistemas económicos, el sindicalismo. Todas ellas requieren un juicio moral que considere el valor social, antropológico e interdisciplinar de la estructura considerada en si misma. Los principios morales expuestos en la primera parte estarán presentes en el juicio ético de cada estructura económica.

d) *Estructuras de pecado*

Como contrapunto surge la estructura de pecado en cuanto impulso destructor del afán de concordia de los humanos. Este concepto, nuevo en la enseñanza de Juan Pablo II [18], aparece desde 1968 cuando los obispos latinoamericanos en Medellín hablan de «realidades que expresan una situación de pecado» y de «los pecados cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas» [19]. Y también en Puebla, once años después, multiplicaron las expresiones equivalentes: situación de pecado social, sistema marcado por el pecado social. De todos modos, es digno de señalar que en estas estructuras unas personas tienen más responsabilidad culpable que otras.

e) *Utopía cristiana* [20]

Como hemos visto arriba, el cristianismo se anticipa a la ideología al proponer a la Persona-Cristo como absoluto de sentido. Cristo como persona está en el horizonte de la utopía cristiana. En este horizonte, la utopía adquiere las siguientes características:

Es la respuesta al malestar que nace de los fracasos ideológicos y pragmáticos; la utopía no es un refugio en lo imaginario ni una

[18] JUAN PABLO II, RP 16: AAS 77 (1985) 213-217, y SRS 27 y 46 : «El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el pecado y las estructuras que llevan al mismo, a medida que se multiplican y se extienden». Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, «Libertatis conscientia»* (22.3.1986) 38; 42: AAS 79 (1987) 569 y 571.

[19] MEDELLÍN, *Justicia*, 2. Cf. BOFF, C., *Doctrina Social de la Iglesia y teología de la liberación, ¿prácticas sociales opuestas?*, en *Conc* 170 (1981) 468-476. HERRERA ORIA, C., *La Palabra de Cristo* II (Madrid).

[20] Cf. FRAIJO, M., *Utopía y esperanza cristiana*, en *RO* 33-34 (1984) 37-48.

huida del compromiso; la utopía es una crítica sofocante y comprometida de la sociedad establecida; la utopía es una mirada al futuro mejor, desde un asentamiento humanista, aunque este humanismo se viva a la intemperie o en la soledad del que presenta ideales o del pobre; la utopía concede y recibe, a la vez, su fuerza de la espontaneidad que nace del espíritu y del corazón humano.

El nivel utópico de la fe cristiana queda reflejado en aquellas palabras de Pablo VI: «El Espíritu del Señor, que anima al hombre renovado en Cristo, trastorna de continuo los horizontes donde con frecuencia la inteligencia humana desea descansar, movida por el afán de seguridad... Una cierta energía invade totalmente al hombre, impulsándole a trascender todo sistema y toda ideología» (OA 37).

III. PERSONA Y SOCIEDAD

La moral de la sociedad en relación con la persona se define por la dialéctica entre el ideal a conseguir y los costes de esta relación. Estos costes vibran entre la búsqueda de sentido y el sufrimiento vivido en conflicto por ambos términos de comparación. «No puede haber ningún cambio social sin unos costes. Las preguntas que hay que hacer con toda seriedad se refieren precisamente al número y naturaleza de los costes concretos, a la identidad del que ha de pagarlos, y así las supuestas ganancias compensan dichas perturbaciones en el orden del sentido. Una vez más, es preciso hacer las mismas preguntas acerca de la relación entre los costes y los beneficios que se esperan» [21].

La persona vive en una sociedad liberal de carácter exclusivamente económico. Existe una sociedad liberal, organizada bajo presión ideológica, cuyo factor principal es el económico. De esta vertiente económica se alza un personalismo central. Suele aparecer de las siguientes maneras:

a) La filosofía económica de la escuela liberal renovada se apoya en la ciencia estrictamente económica y busca apoyos en la moral. «Si queremos que el capitalismo sobreviva, no es posible ya defenderlo en términos exclusivamente económicos» [22].

b) El movimiento de la nueva derecha, de origen francés y de estilo nietzscheano, proclama la desigualdad y se opone al cristianismo que predica la igualdad.

[21] BERGER, P.L., *Pirámides de sacrificios. Etica política y cambio social* (Santander 1979) 253-254.

[22] STOCKMAN, A.C., «Capitalismo y sociedad moral», en AA.VV., *La libre empresa, imperativo moral* (Madrid 1977) 9.

c) Defensa filosófica de la desigualdad. Como afirma M. Vidal, junto al antiigualitarismo se destacan otros dos rasgos prominentes de la libertad liberal: el individualismo exacerbado, que a los liberales les interesa distinguir del personalismo, y la actitud competitiva de la vida humana. La libertad así definida ya no expresa la condición fundante del ser personal, se «instrumentaliza» la palabra libertad para justificar actitudes contrarias al ser personal: insolidaridad, egoísmo, agresividad.

Para entender muchos de los aspectos de las relaciones socioeconómicas, el moralista debe tener una comprensión clara de cómo las partes se unen al todo, la persona a la sociedad. En concreto, en el terreno de la justicia social, esta unidad social depende del reconocimiento de la relación característica existente entre una persona individual, dotada de la dignidad propia de quien es creado como imagen de Dios, y el bien común del cuerpo social. El principio fundamental de la unicidad de toda persona humana consiste en el hecho de que los individuos son distintos materialmente de la especie y de cada uno de sus miembros. Pero la especie humana funda una cierta forma de amistad universal o, como dice Santo Tomás, «en sentido general, todo hombre es por naturaleza un amigo de todo hombre» [23].

Para examinar adecuadamente las relaciones que existen en el interior de la sociedad es necesario introducir una distinción entre individuo humano y persona. Desde la teología de la Encarnación los pensadores cristianos han distinguido siempre entre una dimensión individual de la naturaleza humana y la persona humana. Recuérdese toda la teología sobre la unión hipostática de Cristo. La doctrina cristiana reconoce que la persona humana representa más que un ejemplo singular de la especie humana. Como afirma Juan Pablo II, «no se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio» (CA 53; RH 13).

La teología escolástica ha significado la individualidad creada como aquella que representa la realidad más noble de toda la creación. Por ello, se puede decir que mientras el individuo en cuanto individuo puede estar subordinado a un interés social más amplio, el individuo como persona goza de una superioridad que sobrepasa el interés del entero orden social humano [24]. Según esto, existe una diferencia formal entre el ser humano individual y el personal.

La relación entre persona humana y bien común dispone fácilmente a tratar cuestiones importantes de ética social, como la de la

[23] SANTO TOMAS, *STh* I-II, q.114 a.1 ad 2.

[24] MARITAIN, J., *La persona e il bene comune* (Brescia 1976) 20.

subsidiaridad. La Iglesia considera una comunidad social como «un todo ordenado» que puede existir de modo interdependiente. Contra el principio de subsidiaridad que da fuerza a la relación individuo y sociedad, se encuentra el individualismo y el totalitarismo, la concepción individualista y la colectivista de la sociedad. El individualismo radical ataca al ordenamiento necesario de la sociedad humana; el totalitarismo anula la dignidad personal de la que todo miembro de una comunidad debe gozar.

1. Sociedad personalista y pluralista

Una concepción del hombre que quiera ir a las raíces del ser humano ha de ser personalista. Sus extremos son la línea individualista y la colectivista. La personalista se acerca a la concepción de algunos autores modernos [25] y no está lejos de la enseñanza y de la tradición cristiana más genuina [26].

Esta concepción tiene como fin la búsqueda de los valores y de la dignidad de la persona humana, y como fundamento el primado de la persona en la relación con la naturaleza y con las instituciones. La persona tiene, por tanto, un estatuto de «fin», es decir, no puede ser un medio para que otras cosas sean comunitarias, estatales ni cosificantes.

Por otra parte, la persona es esencialmente un ser social, es decir su socialidad está unida intrínsecamente a la persona. La vocación social constituye la verdad de su ser. Por ello, si la persona nunca puede se reducida a un medio, tampoco puede reducir a medio a sus semejantes. Esta es su pequeñez y su grandeza.

2. Concepción individualista de la sociedad

En el interior de la cultura moderna, la sociedad ha sido considerada como una suma de individuos. El riesgo de tal concepción es el de considerar a la persona como un individuo aislado. De esta manera, los otros miembros de la sociedad son considerados como medios para cada individuo, de manera que la dignidad de cada individuo tiene solamente una visión y una consideración teórica.

En este contexto, las relaciones sociales y económicas están marcadas por la ley de la competencia y del más fuerte. La sociedad es

[25] Cf. MOUNIER, E., *Obras completas* I-IV (Salamanca 1992). Puede verse esta correlación en el tomo I, 894-896.

[26] Cf. la enseñanza de los Santos Padres, SANTO TOMAS, *STh* I-II, q.10 a.1, y la Doctrina Social de la Iglesia.

el resultado de una guerra de todos contra todos [27]. Este camino desemboca en una situación de conflictividad continua.

A veces se ha considerado que los valores humanos tales como la competencia (no la competitividad), la capacidad de iniciativa, la inventiva, etc., eran propios de este carácter individualista del hombre [28]. Sin embargo, es necesario distinguir la concepción individualista de los valores individuales/personales.

Los sociólogos seguidores de esta concepción individualista desembocan en la afirmación de la necesidad de un contrato social o un consenso que pudiese crear la posibilidad de la vida social debido a la fuerza de un interés común superior a la de cada uno de sus miembros. Cada uno acepta limitar voluntariamente sus propias pretensiones en base al deber social.

Se puede decir que la sociedad es el resultado del egoísmo de cada uno de los miembros y conforme a sus verdaderos intereses. El egoísmo de cada uno, para transformarse en fuerza de cohesión social, tiene solamente necesidad de ser razonable (no tanto racional), es decir, tener capacidad de reconocer la imposibilidad de caminar en la consecución de todos sus ideales y la ventaja de aceptar los límites. De esta manera, la racionalidad del egoísmo es la única virtud social y la única verdadera cualidad moralmente positiva del hombre [29].

Desde aquí se entiende que la justicia social sea el resultado de un pacto social, unido a las condiciones que propone e impone la estructura social encargada de asegurar la distribución de ventajas y beneficios para cada ciudadano. La concepción individualista de la sociedad tiene su propio evangelio, es el evangelio de la convergencia, de la que nacerá el mejor mundo de los posibles.

3. Concepción colectivista de la sociedad

La posición contraria a la anterior es la colectivista. Quien analiza el hecho social se coloca en la perspectiva de la sociedad misma más que del individuo, considerada como un factor axiológico respecto a la cual los individuos no tienen una personalidad autónoma. El individuo es solamente parte de la sociedad. El individuo es un medio y la sociedad es un fin.

[27] HOBBES, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, en *Antología: del ciudadano Leviatán* (Madrid 1965) 194ss.

[28] LIPOVETSKI, G., *La era del vacío* (Barcelona 1990). LYOTARD, J.F., *La postmodernidad* (Barcelona 1987). FRANCH, J.J., *La economía a vuelapluma* (Madrid 1996).

[29] Cf. GATTI, G., o.c., 45.

Solamente la sociedad/Estado es el verdadero sujeto de la historia y el beneficiario último del progreso y del desarrollo. La gran y sola virtud social es la dedicación incondicionada al colectivo. De aquí nacerán el patriotismo y los nacionalismos [30]. En este contexto, el hombre no tiene otra tarea que promover el bien colectivo. El evangelio colectivista es el del progreso histórico de la humanidad y el del mesianismo terreno.

4. Hacia la generoridad en la relación entre personas y grupos sociales

Utopía cristiana

La moral económica presenta un horizonte cargado de utopía. Es difícil crear una estructura de los proyectos éticos sobre cuestiones sociales [31], máxime ante la complejidad de la ciencia económica, cada día más tecnificada.

Como se ha visto en el caso de las ideologías, también la realidad socioeconómica se construye desde las utopías y los sueños [32]. Las utopías consiguen su sentido y fortalecimiento en la medida en que se vive en la tensión de lo alcanzado y lo alcanzable, de manera que produce el conflicto entre lo existente y lo que está por venir. De esta manera, las utopías son los elementos transformadores de la sociedad que, al igual que el fin último, tiran del presente hacia el futuro social deseable.

La verdadera utopía, o aquella que afecta positivamente al hombre, aparece cuando «esta forma de crítica de la realidad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él, y para orientar hacia un futuro mejor; sostiene además la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano, y, finalmente, si se mantiene abierta a toda la realidad, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano» (OA 37).

La utopía actúa de dos maneras sobre la realidad socioeconómica: oponiéndose críticamente a las propuestas consumistas, en cuanto que éstas no favorecen un ideal hacia el que tiende lo auténticamente humano, y proponiendo o favoreciendo un ideal de generosi-

[30] GONZÁLEZ MONTES, A., *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil* (Salamanca 1982).

[31] RICOEUR, P., «Le projet d'une morale sociale», en DUMAS, A.-SIMON, R., *Vivre et croire. Chemin de sérénité* (París 1974) 101-113.

[32] MANNHEIM, K., *Ideología y utopía* (Madrid 1958).

dad y de igualdad en el marco de los derechos humanos conforme a las capacidades y necesidades de cada ciudadano. Esta doble actuación se configura a través de modelos sociales concretos en los que el factor económico tiene una importancia máxima.

La utopía de los derechos humanos

Una primera constatación de cómo la persona humana no puede ser instrumentalizada es la existencia y búsqueda de los derechos humanos, con sus declaraciones y praxis, que van más allá de lo estrictamente jurídico, con sus componentes éticos y utópicos. Precisamente porque a todo derecho corresponden unos deberes, el carácter de proclamación universal de los mismos y su estilo ético supone ya una afirmación de la dimensión moral de la sociedad y la superación de toda visión individualista y colectivista de la misma sociedad.

Aquí debemos insistir en los derechos sociales y económicos que comprometen al Estado y a los ciudadanos a realizar determinadas prestaciones en favor de los más desfavorecidos. El carácter genérico de estos principios no permite el cambio directo de estructuras de pecado, pero sí se proponen como ideales que favorecen la utopía de un cambio futuro de la sociedad.

La utopía de la generosidad

Es verdad que puede existir una solidaridad pactada que nazca de un egoísmo racional. Pero, como afirma E. Lévinas y ha puesto en el desarrollo jurista J. Rawls, una paz armada, en la que existe el pacto, es más tolerable que la misma guerra [33].

Pero la relación entre el yo y el otro va más allá de la mera justicia conmutativa. El humanismo de lo otro, de la total generosidad, del no esperar nada a cambio, es el humanismo del Evangelio, que entra dentro de las estructuras esencialmente humanas. La fe da a esta forma de solidaridad generosa el nombre de caridad y ve en la caridad la ley fundamental de la perfección humana y, por ello, también de la transformación del mundo (GS 38).

[33] LEVINAS, E., *Totalidad e infinito Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca 1977). RAWLS, J., *Teoría de la justicia* (México 1979).

IV. LA TEOLOGIA ANTE LA ESTRUCTURA ECONOMICA

En este apartado se quiere responder a la pregunta acerca de la legitimidad de una reflexión moral sobre la economía [34]. Los economistas «duros» afirman con frecuencia que la economía es una ciencia que se basta a sí misma y que la interferencia de la moral y de otras ciencias en la economía perjudica el desarrollo y la evolución de esta última. Por eso, hemos de buscar la respuesta a este interrogante en la realidad económica misma y en su engranaje. No olvidaremos la luz que tanto el proyecto ético como la misma fe aportan a la búsqueda de nuestro objetivo. Por todo ello, veremos la economía dentro de la misma vida del hombre.

1. **Reflexión teológica** [35]

a) *La economía en la vida del hombre*

En primer lugar, «el tener es expresión del propio ser» [36]. El espíritu del hombre no vive fuera del cuerpo sino unido a él y condicionado por sus exigencias. La necesidad de comida, de casa y de vestido... son signos profundos de la vida humana. La posesión de las cosas y el poder usarlas con una cierta propiedad es un aspecto importante de la vida. El «tener» es una manera de extender el propio ser más allá del espacio de seguridad del hombre-individuo. «Tener» es poder y ser más. En definitiva, afirmamos que el hombre tiene necesidad del mundo y de las cosas para realizarse a sí mismo y ser aquello que debe ser.

En segundo lugar, podemos comprobar que los bienes son fruto de una incesante conquista. Los bienes de los que el hombre tiene necesidad no los tiene de una vez para siempre, sino que son el fruto de una incesante conquista y de una lucha/esfuerzo continuo. Esta lucha creativa es la esencia del trabajo y de la actividad económica. Así, podemos decir que el trabajo y la economía son las dimensiones interesadas y racionales de la relación del hombre con la naturaleza y con la humanización del mundo (LE).

[34] G. GATTI, *Morale cristiana e realtá economica* (Turín 1982). G. MATTAI, *Koinonia, Etica de la vida social* 2 (1987).

[35] ALBERDI, R., *Una economía digna del hombre*, en *Mor* 2 (1980) 405-419.

[36] Puede verse la antropología subyacente en la tríada de obras de P. LAIN ENTRALGO: *El cuerpo humano* (1989), *Cuerpo y alma* (1991) y *Cuerpo, alma y persona* (1995), donde plantea el probla del enigma del hombre a quien define como un «animal enigmático».

b) *Dimensión educadora de la economía*

El hombre, mediante el trabajo y la relación económica, ejercita su señorío sobre la tierra y desarrolla una capacidad típicamente humana [37]: la habilidad técnica, la inteligencia operativa, la constancia, la capacidad de colaborar y compartir, el entusiasmo. Estamos, pues, ante el carácter subjetivo del trabajo, tal como Juan Pablo II lo define en varias de sus encíclicas sociales: «El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como imagen de Dios es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo» (LE 6) [38]. Como persona, el hombre es sujeto del trabajo.

Asimismo, el hombre, mediante el trabajo o creando las cosas, se construye a sí mismo. Y en una situación de paro el hombre está incapacitado para construirse y perfeccionarse. Por esto, la historia del hombre no puede ser entendida si se prescinde del trabajo y de la economía. Como veremos a su debido tiempo, según K. Marx, el trabajo y la economía son la base de todo el dinamismo de la historia y del futuro. Sin embargo, según Juan Pablo II, el trabajo está también en el dinamismo del presente [39].

c) *La economía a la luz de la fe* [40]

El carácter unitario y totalizante de la fe y de la conciencia cristiana hace del mundo de la economía un campo concreto y de importancia decisiva para la encarnación de la fe en la vida y de la praxis de la opción fundamental y radical por Cristo y su reino. La fe se hace auténtica en la vida y toma cuerpo con la asunción de una tarea moral que es realización de sí mismo en el amor de los hermanos.

La economía es uno de los momentos más importantes de la autorrealización del hombre en la historia. Por tanto, no puede separarse de la preocupación ética de todo creyente. «El hombre piensa y obra categorial y trascendentalmente a la vez en una síntesis realiza-

[37] TERMES, R., o.c., 75-93.

[38] Cf. ARGANDOÑA, A., *La economía de mercado a la luz de la Doctrina Social Católica*, en *ScritT* 23 (1991) 443-468

[39] Cf. JUAN PABLO II, *Laborem exercens* K. MARX, *Manuscritos economía y filosofía* (Madrid 1982) W. J. BARBER, *Historia del pensamiento economico* (Madrid 1974) 111ss

[40] Cf VILLENEUVE, F., «Foi chrétienne et régions en voie de de'intégration sociale et économique», en AA VV., *Pluralisme culturel et foi chrétienne* (1993) 339-350. PESCHKE, K H., *Social Economy in the Light of Christian Faith*, en *OSoc* 71 (1991) MULLER, D., *Les fondements théologiques de l'étique économique et leur opérationnalité*, en *Suppl* 176 (1991) 135-158

da ya desde siempre y nunca puramente irrealizable. Su realidad corporal está de siempre determinada también conjuntamente por el espíritu y en él no puede encontrarse una espiritualidad que no esté determinada también somáticamente» [41].

2. Análisis ético

a) *Ante una estructura económica sin moral*

El título de este apartado puede plantearse como interrogante: ¿Puede existir una ciencia económica sin presencia de la moral y de la ética? La cuestión ha estado en debate durante mucho tiempo. Algunos economistas piensan que la moral perjudica el desarrollo coherente de la ciencia económica [42]. La economía, dicen, puede funcionar por sí misma sin el añadido de la moral. Otros, sin embargo, piensan que una economía sin moral destruye al hombre y, como consecuencia, pierde su identidad antropológica [43].

Partimos de una primera constatación histórica: Siempre ha habido una dedicación explícita de la ciencia moral al mundo de lo económico. Podemos mencionar los grandes tratados y aportaciones de los Santos Padres [44] y los tratados de moral del siglo XVI español, principalmente aquellos que aparecen con el título de «De iustitia et iure». De todos modos, los profesionales de la economía siempre se han resistido a las preocupaciones moralistas, especialmente desde el siglo XVII e incluso con los economistas protestantes del siglo XVI.

Pero, conscientes de esta constatación histórica, algunos economistas se oponen a esta intervención de la moral en el campo de la economía. Según L. Robbins, la lejanía de la economía respecto de la ética aparece como un postulado irrenunciable del conocimiento sintetizado en la defición de economía como ciencia que «estudia el comportamiento humano como relación entre objetos y medios aplicables a usos alternativos», con lo cual se quiere subrayar que los objetos son datos y pueden tener carácter ético, mientras que la ciencia económica se ocupa de su movimiento y por ello sólo tiene ca-

[41] K. RAHNER, *Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo libre*, en *Escritos* IV,486.

[42] Cf. MANDEVILLE, B. (1670-1733), en su obra *La fábula de las aves* (API), cuenta cómo su riqueza y prestigio público están unidos a la difusión del vicio y de la corrupción. En el momento en el que decidió renunciar a esto y apostar por la justicia y la virtud, su bienestar vino abajo. La conclusión, según él, es clara: la irreconciabilidad entre economía y ética, riqueza y justicia, búsqueda del bienestar y de la virtud.

[43] SEN, A., o.c., 104-105.

[44] M. HENGEL, *Propiedad y riqueza*, o.c. (Bilbao 1983). AA.VV. *Praxis Cristiana* 3, o.c., 55-64.

rácter técnico [45]. La separación sistemática de la economía de la moral, y el rechazo a aplicar a la actividad económica otras reglas que no fueran las del mayor provecho, ha encontrado apoyo en algunos economistas. Estos parten del siguiente interrogante: ¿Cómo pueden transformarse en virtud pública las tendencias y los vicios privados? Aun partiendo de una concepción privatista de la moral, su respuesta es práctica: dejemos a los hombres hacer y obrar, porque ellos son racionales; dejemos las cosas «pasar», porque las leyes del mercado serán las que impongan la armonización óptima de los intereses particulares. Estos economistas «duros» están preocupados de tratar la ciencia económica con métodos matemáticos, no morales, y de responder al principio de «obtener el máximo provecho con el mínimo esfuerzo». Estamos ante la búsqueda y creación del individualismo utilitarista.

Ahora bien, los moralistas se hacen preguntas radicales para la vida del hombre ante estas afirmaciones economicistas: ¿Puede haber una ciencia del hombre, como la economía, sin proyecto sobre el hombre en cuanto persona, individual y colectiva? ¿Se puede estudiar la relación económica entre los hombres sin tomar en consideración los valores que sostienen su acción y su tarea? ¿El economista, en su campo de investigación, puede dejar de lado los valores que guían su acción de hombre? No hay respuestas simples a estos interrogantes. Intentaremos dar una respuesta completa a lo largo de este tratado.

Durante los últimos años, la economía de consumo, utilitarista, tanto individual como colectiva, iba haciendo que se prohibiera hablar de justo precio, de salario justo, de competencia leal. La economía parecía ser una guerra de todos contra todos. Pero en la actualidad hay un esfuerzo dentro de los mismos economistas por recobrar la ética para el recto funcionamiento de la economía. En Europa encontramos una gran preocupación desde la economía de mercado social frente a la economía de mercado libre y duro que proviene del Este [46].

b) *Realidad económica y proyecto ético* [47]

En primer lugar, de forma paradójica, se puede constatar que, con la aparición y posterior extensión del pensamiento marxista en

[45] ROBBINS, L., o.c., 15.

[46] Cf. SAMUELSSON, P. A., *Religión y economía* (Barcelona 1970). Es frecuente oír en los congresos sobre «ética empresarial» el grito de los economistas pidiendo ayuda a los moralistas.

[47] PANETTA, D., *Assicurare una dimensione umana all'agire economico e sociale,* en *Ang.* 70 (1993) 279-303.

la cultura occidental, se replantea de forma difícilmente sustituible el problema de la radical moralización de toda la vida económica, con el objeto de actuar en todas las dimensiones sociales. Por ello, nos preguntamos si se puede afirmar sin condiciones que la economía debe ignorar los valores y los fines superiores del hombre.

Marxistas y smithianos, cada uno desde su palco ideológico, han querido fundar una economía que no obedeciera a los valores superiores, aunque su punto de partida y su fundamentación han sido preferentemente éticos. Mientras para Smith la obtenida legitimación ética del comportamiento económico hacía legítimo y autonomo el poder económico, para los neoclásicos el rigor de la ciencia económica y, por tanto, la autonomía epistemológica que funda la misma autonomía ética y que se reserva a los mismos comportamientos económicos descritos, son considerados expresión de una intrínseca racionalidad económica que no consiente interferencia alguna. La economía, para Smith, como actividad y como ciencia, avanza con su propia autonomía. La paradoja de la autonomía ética de la economía está en el hecho que esa se origina por su legitimación ética. Smith la llama la «naturalidad de las leyes económicas». Según él, reconocer las leyes económicas como leyes naturales significa atribuir un estatuto ético positivo, considerarle como estatuto permanente y dotarle de valor [48]. Por todo esto, algunos smithianos presentan una ciencia económica objetiva, es decir, independiente de todo juicio de valor moral que venga de fuera de la ciencia misma. Para ellos, como para el marxismo económico, es la estructura social la que determina las normas. Estas nacen de la evolución histórica o de la mano invisible que preside la fuerza económica. En el caso concreto del marxismo, por desgracia para dicho sistema como se ha podido comprobar a lo largo de casi un siglo y especialmente en su desenlace final de 1989, por su carácter de subproducto histórico, se abre el camino al estalinismo, al Goulag y a la nomenclatura del Buro.

El proyecto ético. La economía de la masificación del provecho se revela como una de las causas de los desórdenes sociales y de una economía que se ha fomentado en contra del hombre a lo largo de este siglo. Ante la afirmación de que la economía del mercado por sí misma crea progreso para el mismo hombre, hay que precisar que ello no proviene de la dimensión antropológica y humanista de la ciencia económica, sino de los llamados «errores eficaces» de la misma: el malestar del desarrollo económico provoca las huelgas y éstas crean unos beneficios; la caída de la Bolsa de Nueva

[48] Cf. TIRABASSI, A., *Etica economica: Principi e prospettive*, en *AggSoc* 44 (1993) 139.

York (1929) crea el desarrollo de una economía de tipo keynesiano e intervencionista con mejoras para el hombre de hoy; el desarrollo de la segunda guerra mundial produce un avance significativo en la industria, en la biología y en el desarrollo agrícola. Podíamos enumerar un sinfín de situaciones que nacen de los «errores eficaces»; éstos no dejan de ser errores cuya ilegitimidad moral nace de la aceptación del principio «el fin no justifica los medios».

Por otra parte, nos preguntamos si la realidad económica existe como tal, si es verdad la existencia de la economía, o hay en el fondo un estilo y forma de ser económica [49]. Lo que existe realmente es el «homo economicus» que crea la economía. La estructura económica tal como nosotros la describimos, no existe en el mundo, sino que existe el conocimiento de la misma que nosotros tenemos. Podríamos decir que «el mundo no es racional, sino razonable». El mundo es capaz de ser razonado por el hombre, porque éste es el único ser racional. Es decir, nuestra pregunta es fundamental porque atañe a los fundamentos: ¿En el mundo hay una realidad económica variable o los economistas pretenden organizarnos una manera de ver la economía?

De todos modos, hay que dejar claro que la realidad económica no es banal. Cada teoría económica tiene su fotografía de la realidad; pero esta imagen fotográfica nunca será la realidad, sino una representación que dependerá de su apariencia y de su manera de ver las cosas. Descubrimos desde esta reflexión varias actitudes de moralización de la economía:

1.ª La economía tiene necesidad de confrontarse con la instancia moral con el fin de crear un hombre nuevo y un mundo nuevo. El economista tiene necesidad de comprometerse y así lo ha manifestado siempre: vemos que ellos se insertan en la vida social y sus acciones acompañan siempre a las revoluciones industriales, las luchas revolucionarias, permiten la organización de regímenes económicos y fundan políticas que pueden durar decenios. Ante las crisis por la que pasa la economía universal, hoy se ve con más claridad la urgencia y la necesidad de este compromiso de los economistas en favor de una economía humanista [50].

2.ª Por otra parte, la ciencia económica se casa frecuentemente con la ideología. Toda ciencia tiene necesidad de una visión global (ideología) que le permita orientar su investigación y sus resultados:

— El método y el objetivo del liberalismo científico e ideológico consiste en crear un ser autómata, «el hombre económico», portento

[49] Cf. ROBBINS, L., *Saggio sulla natura e sul significato della scienza economica* (Turín 1946).

[50] A. ELLENA, *Economia*, en *DETM*, o.c., 267-291.

de racionalidad, con las condiciones propias de la competencia perfecta. Estamos ante el hombre de la racionalidad o el «homo economicus» que nace en la ideología del siglo XVIII o siglo de las Luces.

— Según el pensamiento marxista, la economía capitalista produce necesariamente hombres alienados y deshumanizados. Por ello, la transformación radical se iniciará con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Después de un período de transición se producirá en el comunismo un hombre nuevo, plenamente humano y moral.

3.ª El creyente reconoce que esto es algo que le pertenece y está en continuidad con lo mejor de su fe y de su empeño. La fraternidad, el respeto efectivo de su libertad, es decir, los valores humanos más decisivos de la convivencia humana, pasan a través de las elecciones económicas concretas. El hombre necesita de lo económico para ser él.

En resumen, los actos económicos se realizan en un ámbito mucho más vasto que lo que pueda considerarse estrictamente económico. Los resultados de la producción son bienes del trabajo y del capital. En ellos, los hombres ponen la propia capacidad intelectual y moral, la propia racionalidad, una parte de la propia autoestima y del propio deseo de realización personal. En el campo de la producción no emergen sólo bienes y servicios, sino también conflictos y colaboraciones, alienaciones e identificaciones.

CAPÍTULO VI

FUNDAMENTACION CATEGORIAL

BIBLIOGRAFIA

Caridad: GILLEMAN, G., *Il primato della caritá in teologia morale* (Brescia 1959). LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad* (Madrid 1985). RAHNER, K., «Amor», en *SM* I (Barcelona 1973) 114-133. SOBRINO, J., *El principio-misericordia* (Santander 1992). VIDAL, M., *Moral de Actitudes* III (Madrid) 75-107.

Justicia: BONDOLFI, A., «Justicia», en ROTTER, H.-VIRG, G., NDMC (Barcelona 1993) 352-356. CAMACHO, I., *Hacia un proyecto de justicia para nuestro tiempo,* en *Proy* 25 (1978) 199-231 (Madrid 1984). GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La justicia brota de la fe* (Santander 1982); HELLER, A., *Más allá de la justicia* (Barcelona 1990); MATTAI, G., «Justicia», DETM (Madrid 1974). RAWLS, J., *Teoría de la justicia* (México 1979). AA.VV., *La justicia social. Homenaje al Prof. Julio de la Torre* (Madrid 1993).

Bien común: MARITAIN, J., *La persona y el bien común* (Buenos Aires 1946) 81-102. KENNEDY, T., «Teorías sobre la justicia y el concepto de "bien"», en ALVAREZ, L., y VIDAL, M., *La Justicia Social,* o.c., 203-218. WEILER, R., «Bien común», en ROTTER, H., VIRG, G., NDMC (Barcelona 1993) 59-63.

A impulsos de la enseñanza del Concilio Vaticano II, en su dimensión teológica y antropológica, presentamos este tema, «fundamentación categorial», en torno a la caridad, la justicia y el bien común. «El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condicionnes de vida del hombre». La exposición de este capítulo propone de forma inicial los valores que han de presidir la vida económica concreta: la libertad y la igualdad como expresión del respeto a la dignidad de la persona en cuanto es «autor, centro y fin de toda la vida económico-social» (GS 63).

En relación con estos valores analizaremos los principios de subsidiaridad y solidaridad, y las categorías de la justicia, de forma peculiar de la justicia conmutativa y la justicia social, la caridad y el bien común. Estos valores, principios y categorías son las referencias obligadas en el desarrollo de los temas concretos de la segunda parte de esta obra.

I. LA CARIDAD [1]

Tanto el amor del prójimo como el amor de amistad es interindividual; es decir, el ser humano, objeto de amor, tiene una dimensión social. El ser humano no es una «isla». El hombre vive en sociedad con otros. Por ello, mediante el amor, el bien personal de cada individuo ha de estar abierto al bien social y al bien común, como afirmaba Pablo VI a los miembros de la FAO: «la caridad social nos hace amar el bien común» [2].

La justicia y el bien común encuentran su lugar en esta forma interrelacional de vivir el amor. El querer el bien social es querer no tanto el bien de una colectividad anónima cuanto el amar a las personas concretas. Se trata de un amor efectivo y eficaz al «todo» social concretado en el amor a los individuos en particular. La justicia y el bien común dan «concretez» y sentido social a la caridad. «El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económica y social. El punto decisivo de la cuestión social estriba en que los bienes creados por Dios para todos lleguen de hecho a todos, según la justicia y con la ayuda de la caridad» (CIC 2459).

Por esto, conviene situar bien la caridad. En un primer momento vamos a buscar su raíz teológica y teologal y su dimensión social. En un segundo paso veremos sus características principales, derivadas de lo anterior, y sus límites, resultado de la limitación humana. El fondo antropológico de esta virtud teologal y la Doctrina Social de la Iglesia nos ayudarán a desarrollar el tema.

1. Caridad y sus dimensiones originantes: teologal y antropológica [3]

Dentro de la dimensión teologal de la caridad se encuentra, en primer lugar, la relación con la virtud teologal de la fe. La carta de Santiago tiene a bien unir fe y obras. No se trata de proponer una

[1] Recogemos algunas de las obras sobre esta primera categoría de moral social: ADAM, A., *La primacía del Amor* (Madrid 1962). CARPENTIER, R., *Le primat de l'amour dans la vie morale*, en *NRT* 83 (1961) 3-24. CASCONE, M., *Il ministero della carità politica*, en *Sy* 8 (1990) 29-36. MÁXIMO EL CONFESOR, *Centurias sobre la caridad* (Argentina 1990). NEDONCELLE, M., *Verso una filosofia dell'amore e della persona* (Roma 1959). TORNOS, A., *Antropología del amor, desde su radicación social y psicológica*, en *SalT* 64 (1976) 83-93.

[2] PABLO VI, Discurso en la FAO (Roma 1970). Cf. CIC 1931-1933.

[3] Una visión más amplia de la dimensión teologal de la caridad, véase R. CESSARIO, *La virtù* (Milán 1994) 79-111. RAHNER, K., «Amor», en *SM* 1, o.c., 114-133. CARPENTIER, R., *Le primat de l'amour dans la vie morale*, en *NRT* 83 (1961) 3-24. TORNOS, A., *Antropología del amor, desde su radicación social y psicológica*, en *Salt* 64 (1976) 83ss.

dicotomía, sino de ver las obras desde la fe. La fe se convierte en el sentido de las obras: «Hermanos, ¿qué provecho saca uno con decir: yo tengo fe, si no tengo obras?, ¿podrá acaso salvarle la fe? Suponed que un hermano o hermana están desnudos o carecen de alimento cotidiano, ¿qué provecho van a sacar si les decís id en paz, abrigaos y hartaos, si no les dais lo necesario para el cuerpo?» (Sant 2,14-16).

Pero la caridad imprime un influjo en el ejercicio de las virtudes sociales a través de la vida social. Esta hace que la cuestión social esté configurada por el valor de la alteridad. La dimensión antropológica de la libertad y de la alteridad es una tarea a realizar en el campo de las realidades sociales. Así pues, en la realidad social se dan cita las virtudes morales, entre las que están las virtudes sociales. Estas expresan una vida moral dinámica, llamada al crecimiento y a la realización a través de la apertura y del diálogo aun en medio del conflicto.

Estas virtudes cristianas tienen una raíz bíblica y una expresión antropológica que va desde la concepción antropológica del hombre como imagen de Dios hasta la valoración de lo pequeño como situación y como contraste de igualdad. Aquí cobran sentido aquellas palabras de Pablo: «Todo aquello que hay de verdadero, noble, justo, puro, amable, honrado, todo lo que es virtud, todo eso sea objeto de vuestros pensamientos y el Dios de la paz estará con vosotros» (Flp 4,8-9). La antropología teológica siempre ha tenido como constitutivo y como tarea ética de la personalidad cristiana el revestirse de auténticas actitudes de interpersonalidad y de sociabilidad. La formación de las virtudes sociales ha sido una constante tanto en la patrística como en la época reciente.

2. El ámbito social de la caridad

Allá donde no llega la acción subsidiaria del Estado ni de las instituciones públicas, llega la caridad [4]. Hoy sigue habiendo inmensas zonas de desgracia donde llega y puede llegar la caridad. Observamos tres niveles del ámbito donde la caridad puede ejercer su talante teologal:

a) El nivel personal o el de la acción individual es el más directo y espontáneo. Hoy, el contacto de persona a persona es indispensable ante una concepción del progreso que provoca y crea personas anónimas y produce falta de responsabilidad, aislamiento y despersonalización. En concreto, podemos observar cómo los enfermos

[4] AZPIAZU, J., *La moral del hombre de negocios* (término «caridad social») (Madrid 1949).

que se encuentran solos porque los suyos trabajan, el anciano abandonado porque no produce y requiere cuidados y atenciones especiales, la madre soltera aún rechazada por la sociedad, el drogadicto, el alcohólico... están pidiendo ser reconocidos como personas y ser llamados por su nombre.

Será necesario llegar a ellos como personas, tomando el tiempo que haga falta, escuchando, aceptándolos como son. Para realizar esta tarea será preciso el contacto personal. Esta dimensión personal ayuda a descubrir los verdaderos problemas, pero es insuficiente. El voluntariado debe estar abierto a otras acciones colectivas.

b) En cuanto al nivel colectivo, observamos que cada día es más frecuente el que los problemas se planteen a grupos de personas. Por ser grupo se requiere una respuesta también más amplia que la puramente individual. Hay grupos enteros marginados de la sociedad: las nuevas situaciones, como los emigrantes llegados del campo o de otros países, los enfermos o ancianos, aquellos que nunca tienen reposo vacacional, necesitan unas respuestas colectivas y duraderas.

c) Pero no sólo se debe contar con respuestas individuales y colectivas. El mal también nace de las estructuras. Existen nuevas dificultades que afectan a los más pobres. La vida actual trae consigo nuevas miserias, especialmente en los países industrializados. Se debe tomar conciencia de la necesidad de trabajar en pro de la justicia. Como afirma Juan Pablo II, «esto será posible no sólo utilizando lo superfluo que nuestro mundo produce en abundancia, sino cambiando sobre todo los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad» (CA 10).

Los tres niveles necesitan de acciones concretas que tengan presentes las categorías de la justicia y del bien común. Entre otras, coexisten la acción educadora de las personas, la promoción de la vida asociativa y comunitaria, acciones promotoras del cambio social, atención a las causas de los pobres y la denuncia continua de las situaciones de injusticia.

3. La caridad en la Doctrina Social de la Iglesia

La caridad recibió con el papa León XIII el calificativo de «amistad», con Pío XI de «social» y en nuestros días el de «política» [5] para presentar la dimensión social de esta virtud teologal. De

[5] Una síntesis y descripción bien clara del concepto «político» de la caridad puede encontrarse en la exhortación de los Obispos españoles *Católicos en la vida pública* n.60-63 (Madrid 1986). Cf. DUQUE, F., *Presencia de los católicos en la vida pública. Caridad política*, en *Cor XIII* 44 (1987) 155-193.

esta manera la «caridad social abarca la vida de caridad que ocupa el campo de las relaciones sociales de los hombres».

La caridad social y política aparece en los escritos y encíclicas sociales de los últimos Papas como «el principio de solución de la cuestión social» (RN 41; QA 137), con una función dialogal en el interior de la Iglesia (ES 106), en su dimensión de «civilización del amor y comprometida con la verdad» (GS 28), y en cuanto «solidaridad» como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política: «De esta manera, el principio que hoy llamamos solidaridad, y cuya validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional, he recordado en la *Sollicitudo rei socialis,* se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política. León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de "amistad", que encontramos ya en la filosofía griega; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de "caridad social", mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de "civilización del amor"» (CA 10).

Puede decirse que el Magisterio de la Iglesia atiende de forma especial a la función social de la caridad. Junto con la verdad, la justicia y la libertad, la caridad actúa como la gran norma reguladora de la convivencia (PT 149). La caridad y el derecho se complementan en esta función reguladora.

Por otra parte, la caridad es raíz de la paz, posee una eficacia divina para generar humanidad y contribuye al entendimiento entre los pueblos, de manera que está en la base del nuevo orden de justicia, nacional e internacional. Es el principio unificador interno más sólido de la sociabilidad humana (QA 137).

De la Doctrina Social de la Iglesia se puede deducir que la caridad cristiana, junto con la justicia social, puede impulsar la actividad social del Estado. Unida a la justicia social, la caridad es el rector supremo de la actividad económica, garantiza la estabilidad social y el progreso de la comunidad política. Cuando se está animado de la caridad de Cristo nace el sentimiento de vinculación a los demás, experimentando como propios las necesidades, los sufrimientos y las alegrías extrañas, y la conducta personal en cualquier lugar es firme, alegre, humanitaria e incluso cuidadora del interés general.

4. Características de la caridad

Como hemos ido viendo, la caridad es una de las tres columnas básicas de la Moral social y constituye la clave de solución adecuada

del problema social. Pero en su relación con la justicia y con el bien común conviene no identificar los deberes de justicia y bien común con los de la caridad. Esta distinción ha de urgirse tanto en las relaciones laborales como en las estructurales e interpersonales. La caridad refuerza pero no suple la obligatoriedad de los deberes propios de la justicia.

De forma reduccionista, a veces se piensa que los deberes de justicia obligan a todos y los de caridad son propios de quienes viven en comunión sincera con Dios y con una «conciencia privativista». Si bien es verdad que la caridad tiene una motivación profunda, dinámica y superior a otra tendencia natural, sin embargo no puede considerarse como un sucedáneo de la justicia. Su campo es más amplio que el de la justicia, ya que afecta a la unidad de «corazones» y la justicia a la unidad de las estructuras (QA 137).

La ética cristiana ganará en eficacia y en claridad si supera el dualismo caridad-justicia. Esta nueva perspectiva nos viene dada por los nuevos análisis antropológicos del amor [6]. La concepción del amor supera los cauces individualistas y llega a un planteamiento del amor como parte de una teoría crítica de la sociedad [7]. Por ello, exponemos ahora algunas características de la caridad [8].

1.ª Es preciso situar bien en primer lugar *la caridad en relación con la justicia* superando la dicotomía existente entre ambas. Hasta hace poco ha existido una falsa valoración del sentido de la ley en el campo de la ética, cuando se elevaba a categoría suprema considerando «la ley como absoluto».

En ese contexto se divide la vida en dos campos: el normativo por la ley, la justicia; y el de la generosidad y la voluntariedad, la caridad. El término «caridad» quedaba reducido a una virtud concreta que cubre aquello a donde no llega la ley o la justicia. En este ámbito se considera obligatorio únicamente el campo de la justicia.

Hoy se intenta superar esta división platónica del contenido moral de la praxis. Ahora todo el campo de la vida cristiana está iluminado por la caridad, y lo iluminado es justo. De este modo, la justicia resulta el lugar intrahistórico de la encarnación de la caridad.

2.ª El amor es una *virtud unificante*. La caridad irradia la vida social, de tal modo que por el amor cobra sentido la vida y puede decirse en verdad que el «yo» existe si el «tú» existe y la comunidad «existe». En y por el amor la vida existe. La carencia de amor es destrucción. San Juan lo expresa de la manera siguiente: «Nosotros

[6] Cf. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad* (Madrid 1985). MARION, J. L., *Prolegómenos a la caridad* (Madrid 1986).
[7] TORNOS, A., *Antropología del amor*, o.c., 83-93.
[8] VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o.c., 107-109.

sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3,14).

La caridad social aporta a las virtudes sociales y al conjunto de la vida su significado y valor teológico/teologal: la justicia, la generosidad, la paciencia se definen específicamente en cuanto al objeto y al fin que llevan en sí mismas, pero el valor creador y transformador lo reciben de la caridad.

3.ª Asimismo, ha de hacerse un esfuerzo por *desprivatizar la caridad* en la moral cristiana, es decir, por hacer de la caridad una virtud social. Los empresarios católicos encuentran grandes dificultades para ser honestos en sus aportaciones económicas y políticas a la vida social. Esta dificultad proviene de su deseo de hacer pública su acción caritativa.

La privatización de la caridad o el reducirla al campo de lo privado es una falsificación de la caridad que proviene del romanticismo y del subjetivismo de la cultura actual del vacío. La caridad necesita de una corporeidad concreta. La caridad ha de salir del mundo puramente intencional y del ámbito intraindividual.

4.ª La caridad tiene un carácter *utópico y estratégico.* La caridad no elimina la estrategia, sino que la presenta como coyuntural para llegar a la plenitud. Entendemos por estrategia como «el arte y la habilidad para dirigir el asunto de la vida del hombre».

Pero la estrategia también tiende a convertirse en absoluto; por ello, el impulso de la caridad se colocará en expectativa de lo «nunca es suficiente» a pesar de que en la vida la respuesta haya sido la debida. Estamos en el terreno de la utopía. La estrategia recibe una valoración positiva desde la ética cuando se considera como un paso pedagógico en el que pueda entrar la caridad.

5.ª La caridad tiene un *talante radical* como aliento de una vida virtuosa vivida con exceso. Es decir, el término «caridad» es eminentemente religioso y, en su radicalidad, tiene una dimensión de entrega extrema y generosa. Quien ama y vive en caridad, tiende a encontrarse a sí mismo en el amado. Estamos ante la dimensión mística de la caridad social.

La experiencia mística de esta dimensión de la vida de caridad se consigue haciéndose violencia consigo mismo y con los demás. Esta es la razón por la que algunos llaman a esta dimensión «carácter violento de la caridad social». De esta concepción y dinamismo de la caridad nacen el sentido y la fuerza teológica latente en las decisiones radicales del hombre cristiano.

Por tanto, es verdad que la caridad es universalidad y armonía, es unión y reconciliación, pero esto no representa la única dimensión de la caridad. Su cuarta dimensión es la manifestación radical que aparece cuando alguien, al querer ser fiel a sí mismo, se sacrifica por

un ideal. En este sentido, el testimonio de Cristo es clarificador: radicalidad de la Palabra y de los gestos y, especialmente, de los modos de comportamiento sociales que provienen de su experiencia de caridad teologal. En el orden de las relaciones interpersonales puede surgir la conflictividad. Pero es desde la caridad desde donde se posibilita la superación de esta conflictividad. En este caso siempre ha de surgir la profundización de las relaciones interhumanas.

5. **Dimensiones de la caridad**

Algunos, creyendo que las injusticias deben ser redimidas únicamente por la justicia, rechazan la caridad como aquello que humilla la dignidad humana. Sin embargo, la doctrina católica afirma que todo el orden social necesita conformarse con la justicia, pero la caridad debe ser como el alma de este orden. La caridad evapora la acritud que nace de la rigidez de la justicia. Para ver esto nos fijamos en tres horizontes dimensionales de la caridad: dimensión kenótica, dimensión social y dimensiones parciales de la caridad.

Nuestro objetivo es el de descubrir estas dimensiones desde la consideración social del hombre y desde la inserción del amor divino en la realidad sociocomunitaria. Dios, Amor, se encarna en una realidad humana respetando la autonomía de las realidades temporales.

1.° *Dimensión kenótica de la caridad política*

La caridad social es la actitud básica del *ethos* social cristiano y, por ello, significa el contenido global del compromiso cristiano. Entendemos por caridad social o caridad política como la categoría ético-religiosa que totaliza el *ethos* social de los cristianos. Pero llevar a la vida la caridad política necesita de algunas mediaciones. Estas son la justicia y el bien común.

La caridad pertenece, por tanto, al mundo de la intencionalidad y de la cosmovisión cristiana. Así, la solución de la cuestión social ha de esperarse de la efusión de la caridad como compendio de la ley nueva del Evangelio. La caridad ha de ocupar el puesto que le corresponde, el más alto en la escala de los valores religiosos y morales, tanto en su estimación teórica como en la actuación práctica de la vida cristiana. La caridad lo explica e inspira todo, todo lo hace posible y lo renueva. Así entendida, la caridad conserva su dimensión religiosa, es decir, la liberación del pecado y la consideración

de la soberanía de Dios en el amor. En el terreno del compromiso se puede decir:

a) La caridad quedará reducida sólo a una «voz» si no hace surgir del contexto de la sociedad una comunidad gobernada por un empuje sólo inteligible desde el ejemplo de aquel que por amor a los hombres no dudó en tomar la forma de «siervo». La comunidad de los creyentes en tanto es signo e instrumento de unidad del mundo en cuanto el principio concreto de su existir histórico es la «kénosis» y en cuanto la prontitud en asumir la condición de los oprimidos se manifiesta cualquiera que sea la situación o la fuerza que los oprime. Lo característico de esta solidaridad kenótica es que no lo motiva una ideología ni un proyecto, sino la seguridad de la fe que nace de la caridad.

b) El mensaje de la ética cristiana comienza y acaba con la afirmación de que Dios ha amado al mundo. Una comunidad eclesial verdaderamente fiel a su propio principio de realidad kenótica no podrá parecer en modo alguno necesaria a la sociedad terrena. Sólo esta «inutilidad» será capaz de mantenerla libre de los papeles históricos que no tengan relación con el amor y de mantenerla configurada como una institución afín o que está al lado de todos aquellos que resultan inútiles en el mundo. Esta peculiaridad de «inutilidad» es la que hace que la ética cristiana tenga futuro.

c) Visto objetivamente, la Iglesia ha buscado títulos que le aseguren la aceptación por los hombres. El título último invocado ha sido el de sentirse con la tutela del orden moral escrito en las leyes de la naturaleza. Sin embargo, la caridad no es un sentimiento que corre entre hombre y hombre. Es un principio categórico fundado objetivamente en el pacto mesiánico que vive dentro de la realidad social creando un modo de ser de la convivencia humana. La caridad se sitúa más allá del estado de convivencia como energía que juzga que la realidad presente es inadecuada e insuficiente para la esperanza o que los pactos sociales, incluido el pacto moral de la Iglesia con la sociedad, son insuficientes para el que ama. La caridad tiene como medida propia no ya las posibilidades históricamente dadas, sino las manifestaciones ejemplares del ágape de Dios. La caridad sitúa las aspiraciones propias más allá de lo actualmente posible.

2.º *Dimensión social de la caridad*

Esta dimensión aparece en la misma definición de caridad: La caridad es «la virtud sobrenatural que inclina al hombre a amar a Dios y al prójimo». La caridad social es un aspecto del amor al prójimo que dirige la actividad del hombre al bien común. No sólo mue-

ve al hombre a respetar el derecho en todo cuanto le exige para contribuir al bien común, sino que lo hace con un sentido sobrenatural, es decir, por amor a Dios y a los hombres.

Esta dimensión socio-política de la caridad, que no queda anulada por la justicia, nace de su estructura teologal proyectada hacia la humanización del ser humano en un proceso que va desde la vida «agápica» hasta el compromiso:

La vida teologal tiene una dimensión política que nace de la fe en un Dios creador y afecta al dinamismo de la vida cristiana. La caridad política es un compromiso activo en favor de un mundo más justo; se traduce en generosidad y desinterés personal por el compromiso social, de manera que el compromiso social hace al hombre más digno.

La caridad dirige las demás virtudes al bien común e intenta acomodar las estructuras a las exigencias de la justicia social. Entre sus efectos podemos enumerar: fortalece entre los hombres la solidaridad y la fraternidad; anima a los cristianos a presionar para transformar los ambientes, las estructuras y las condiciones de vida a fin de instaurar todas las cosas en la verdad, en la libertad y en la justicia; intenta redimir el campo de la beneficencia en favor de la seguridad social, y lleva socorro material allí donde no llega la justicia.

3.º *Dimensiones parciales de la caridad social*

Entre otras, recordamos «la limosna» y el «paternalismo». En cuanto a la primera, es fruto de la caridad, pero no es la caridad, aunque a veces se confunden. La verdadera caridad obliga a veces gravemente a dar limosna, pero a la vez urge corregir los desniveles excesivos en la distribución de la renta. El que socorre al hambriento tiene caridad si ha comprendido el aspecto social de la misma, de tal manera que trabajará con toda su alma por cambiar unas estructuras que impiden la existencia digna del hombre.

En cuanto al paternalismo, éste tiende a corregir los males sociales sin preocuparse por instaurar una verdadera justicia; quiere ayudar al inferior sin desear que salga de la condición de inferioridad. Como afirma Herrera Oria, «el paternalismo es inadmisible porque ofrece a título de caridad lo que se debe en justicia, coloca al patrono en una postura protectora que ofende la dignidad del obrero y es un auténtico sucedáneo de reformas sociales justas» [9].

En resumen, se puede decir que la caridad abre el paso del amor de benevolencia a la justicia social. La alternativa a la benevolencia

[9] HERRERA ORIA, *La Palabra de Cristo* (Madrid) 411.

no es un gesto de impotencia, ni la promoción individualista del bien, sino un constante esfuerzo en favor de la justicia social que permita a los individuos satisfacer las exigencias primarias para tener libertad de aspirar a los bienes superiores. La satisfacción de los bienes primarios no conduce infaliblemente a la promoción humana, pero libera para la primera humanización que se produce en la comunicación entre los hombres. No decimos que el cuidar del hombre sea amor, sino que es una dimensión imprescindible del amor.

II. LA JUSTICIA

1. Formulación del valor de la justicia [10]

Como veremos más abajo, la categoría de la justicia es conocida tanto en el mundo griego y latino como en el bíblico. Estas fuentes habrán de tenerse en cuenta para acercarse al concepto teológico de la misma. Además, la justicia pertenece tanto a la reflexión jurídica como a la ética y a la teológica, aunque nos interesa dar primacía a la dimensión ética.

La justicia o el dar a cada uno según sus necesidades *(suum cuique tribuere)* es una regla fundamental de la relación entre los hombres, es la expresión de la relación del yo-social con el tú-social en apertura mutua. Porque cada hombre igual en dignidad debe ser respetado. Este «deber ser» lo ha de ser en aquello que se es, es decir, el don mutuo está al servicio del ser. El don es un tener al servicio del ser. La justicia, además, es la virtud o la inclinación y la fuerza por la que se da a cada uno lo que le es debido y cada uno se da y da aquello que ha recibido para sus necesidades.

Pero el moralista cristiano se acerca a los problemas de la vida social con la mirada puesta en el horizonte amplio que nace del mensaje de Cristo: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). En un sentido más pro-

[10] ALFARO, J., *Cristianismo y justicia* (Madrid 1973). ASENSIO, F.A., *La vocación en los salmos. La antítesis «Justo-Impío»* (Burgos 1991); AUTIERO, A., *Fronteras de la justicia interespecífica,* en *Mor* 15 (1993) 197-207. CASALDÁLIGA, P., *Yo creo en la justicia y en la esperanza* (Bilbao 1975). COZZOLI, M., «Justicia», en *NDTM* (Madrid 1992) 973-994. EPZSTEIN, L., *La justice sociale dans le proche orient ancien et le peuple de la Bible* (París 1983). FERNÁNDEZ, A., o.c., 653-704. GUTIÉRREZ, J.L., «Justicia», en *Conceptos Fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia* II (Madrid 1971); LACTANCIO, *Institutions divines,* livre V (París 1973). MARTÍNEZ NAVARRO, E., en CORTINA, A., *Diez palabras clave en ética* (Estella 1994) 157-202. PEINADOR, A., *Moral profesional* (Madrid 1962). PEREÑA, L., *La idea de justicia en la Conquista de América* (Madrid 1992). RUBIO, M., *Raíces antropológicas de la justicia,* en *Mor* 15 (1993) 5-34. VIDAL, M., *Justicia y solidaridad en la ética social actual,* en *Mor* 15 (1993) 35-54.

fundo, la justicia constituye una verdadera virtud porque valora que toda persona verdaderamente responsable debe tener en cuenta al prójimo [11]. Hoy, por ello, la Iglesia debe prestar un servicio teológico a la sociedad humana «predicando la verdad sobre la creación del mundo, que Dios ha puesto en las manos de los hombres para que lo hagan fecundo y más perfecto con su trabajo, y predicando la verdad sobre la redención, mediante la cual el Hijo de Dios ha salvado a todos los hombres y al mismo tiempo los ha unido entre sí haciéndolos responsables unos de otros» (CA 51).

Con esto y lo visto en el apartado anterior sobre la caridad, se entiende que la justicia es el lugar de encarnación intrahistórica de la caridad, es decir, es la primera exigencia del amor y la «medida mínima de la caridad». Las normas fundamentales sobre las que la sociedad debe ser reconstruida en los órdenes económico, jurídico, social y político son la caridad y la justicia social.

Aquí nace la importancia de reformular el término de justicia dentro de la dinámica de superación de la dicotomía entre caridad y justicia. Para ello, la ciencia ética es consciente de que el término «justicia» ha sido lugar de convergencia de cuatro corrientes culturales en Occidente: la judeocristiana, aportando su talante utópico; la griega, de donde recibe el carácter de adecuación racional a la realidad; la romano-latina, que aporta el talante jurídico; y la anglosajona, con su perspectiva horizontal-comunitaria.

En la historia de Occidente unas veces ha dominado una concepción y otras veces otra [12]. Hoy existe un empeño en establecer una armonía jerarquizada de las cuatro corrientes. Cada una es necesaria y ninguna ha de eliminar a las otras. En la reformulación de la categoría de justicia tiene importancia el principio bíblico de que «el hombre ha de comportarse como Dios se ha comportado con él». «La verdad de la formulación está en la explicación de la armonía existente entre justicia y caridad». La formulación tiene como idea central la explicación del amor auténtico como amor de justicia.

En lo que resta de esta introducción sobre la justicia interesa estudiar el ámbito moral de la justicia con el fin de llegar a una definición de la misma con sus clasificaciones respectivas. A continuación serán objeto de estudio las exigencias sociales y teológicas de la

[11] Cf. RUBIO, M., «Raíces antropológicas de la justicia social», en *Justicia Social* o.c., 223ss.

[12] Los momentos privilegiados de la reflexión sobre la justicia son: presocrático, platónico, *Etica a Nicómaco*, *STh* II-II q.57-122 de Santo Tomás, Leibnitz, reflexiones filosóficas como las de Grocio, Hobbes, Rousseau. Cf. PIZZORNI, R., *Giustizia e carità* (Bolonia 1995). KENNEDY, T., «Teorías sobre la justicia y el concepto de bien», en *Justicia Social*, o.c., 203-217.

justicia, su presencia en la Doctrina Social de la Iglesia y algunos principios generales.

1) *Justicia y derecho*

El derecho está en la base de la justicia y la ley es una de sus expresiones [13]. Si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, el origen de la justicia está en el derecho en su sentido prejurídico. Esta afirmación puede contemplarse desde el objeto, desde el sujeto, desde la norma y desde la actitud moral:

Desde el objeto (esto es mío) es aquello que pertenece a una persona. Desde el sujeto es la capacidad que una persona tiene de exigir y de disponer de una cosa. Desde la norma ética es la regulación racional de las relaciones de las personas. Y, por último, la actitud moral por la que el derecho es reconocido en las personas es la justicia.

Ha de tenerse en cuenta que el concepto cristiano de justicia no coincide con el que nace del pensamiento iluminista y empirista. La tradición cristiana comprende la virtud de la justicia como aquella que va más allá del concepto latino «ius», traducido por la mentalidad inglesa como «derecho» *(right)* en un sentido político-jurídico. «Justo», sin embargo, indica algo inherente esencialmente al sujeto que no depende de la voluntad legislativa o del consenso consuetudinario. El recurso a la noción prejurídica del derecho, fundamentalmente centrado en la creación, diferencia la ley moral natural romano-católica de otras concepciones extrañas de justicia. Es preciso señalar que hay una importancia objetiva en la justicia que va más allá de los acuerdos de un pueblo o el consenso de un gobierno para poder actuar para salvar el bienestar de la comunidad.

La importancia objetiva de la virtud de la justicia reside en representar de forma espontánea todo lo que «es debido», pero con la mirada puesta en el bien común.

2) *Justicia y orden jurídico-moral*

La justicia pertenece a un orden moral, ya que todo acto moral consciente y libre del hombre es expresión de la opción fundamental que nace en el centro del hombre, esto es, de la conciencia [14].

[13] Para el estudio de la relación entre el derecho natural y el derecho positivo puede consultarse FLECHA, J.R., *Teología Moral Fundamental*, o.c., 243-253 y 260-267.

[14] GALINDO, A., *La opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso María de Ligorio* (Vitoria 1984) 32-44 y 92. Cf. RUBIO, M., o.c., 221ss.

Asimismo, la justicia pertenece a un orden jurídico en su sentido objetivo. La justicia, a diferencia de otras virtudes, induce e impulsa a obrar bajo la base de un orden jurídico. Es verdad que este orden jurídico es réductivo, pero es indispensable para que la justicia sea a la vez tutela del bien personal y garantía del bien común de la sociedad.

La justicia regula los derechos de los hombres que viven en relación con sus semejantes. En la sociedad existen sujetos de derechos y deberes que tienen las siguientes posibilidades de relación: las relaciones entre personas particulares físicas o morales, las relaciones entre los miembros de una sociedad y la sociedad como tal, y las relaciones entre la sociedad amplia y sus miembros. En este caso el sujeto de derechos es la misma sociedad.

Santo Tomás define el «iustum» como «lo que es debido a otro en un nivel de igualdad» [15]. La justicia reside en las relaciones sociales, una vez que se realiza en el nivel de igualdad y en la medida justa, o en relación con los derechos de los otros. Por ello, la característica propia de la justicia en relación con lo jurídico es la de regular de manera justa la persona en su comportamiento con los otros, bien en el comportamiento entre personas, bien en el de las personas con la comunidad y con la sociedad. Si no hubiere posibilidad de conseguir esta igualdad de relación, como sucede entre Dios y los hombres, se puede hablar de esto de forma analógica. San Isidoro de Sevilla sostiene, en este sentido, la distinción clásica entre «fas» y «ius»: lo que pertenece al «ius» se refiere a las relaciones humanas, y lo que pertenece al «fas» se refiere únicamente a la ley divina [16].

Por otra parte, el derecho natural corresponde a la verdad divina en cuanto que llega a nosotros a través de la ley natural. La visión cristiana de la justicia supone que la ley eterna es el fundamento último y la norma del obrar humano [17]. Pero, por su correlación con la ley eterna, el sentido cristiano de la justicia se diferencia de la teoría de la ley positiva de la justicia, así como de la presentada por los filósofos iluministas como Thomas Hobbes y John Locke, según los cuales la razón humana por sí sola sostiene y determina el orden del derecho en una sociedad justa.

3) *Definición de justicia*

Desde Platón, la justicia se ha considerado como una de las cuatro virtudes cardinales. En este sentido tiene significado de virtud enten-

[15] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.57 a.1.
[16] Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* 1,5, cap.2: PL 82,198.
[17] Cf. FLECHA, J.R., o.c., 243-253.

dida como «valor» y no sólo como «hábito». Desde Aristóteles se entiende como «dar a cada uno lo suyo» con el fin de establecer la armonía y el orden. Aquí tiene su origen la definición de Santo Tomás, recibida de Ulpiano, como «la virtud por la que cada uno, con voluntad constante y perpetua, atribuye a cada uno su derecho» [18].

Como «virtud», es el hábito subjetivo de obrar el bien o el hábito constante de hacer actos buenos [19]. El «dar a cada uno lo suyo» es el objeto de la justicia. En este sentido, la justicia es una virtud social en cuanto considera al hombre en su totalidad, es decir, que abarca a la función individual y social del trabajo y de la propiedad y de los deberes y derechos para con la comunidad. La justicia, además de ser considerada como virtud, puede ser entendida como «valor» y como «ley».

Los elementos que configuran la justicia son bilaterales: 1.° «Alteridad» (relación yo-tú) o aquella que marca las relaciones de un sujeto con otro. 2.° «El debitum», o «lo suyo», como aquello que hace referencia a algo objetivo, a algo que se tiene derecho, o el objeto debido en justicia a un sujeto. Se tiene derecho a exigir algo cuando existe en otro el deber no sólo de reconocer la facultad de exigir, sino el de darle realmente lo suyo. 3.° «La igualdad» tanto aritmética como proporcional. Aunque la dimensión jurídica acentúa el elemento de la equidad, la dimensión filosófica y teológica acentúa los trazos que caracterizan a la persona justa, es decir, atender a aquello que se debe al otro *(ad alterum)*. La moral debe acentuar la atención sobre lo que da forma a la persona justa.

La opción por la justicia nace en la búsqueda de igualdad de los dos elementos de esta triple relación, sabiendo que «está demostrado desde la historia que libertad y justicia no son dos objetivos fáciles de compaginar. Porque la libertad tiende con su ejercicio a discriminar a unos frente a otros; y la búsqueda de la igualdad de todos conlleva frecuentemente la negación práctica de muchas libertades individuales... En la justicia, que no puede entenderse en un sentido exclusivamente económico, va implícita la aspiración a la igualdad; la libertad postula el derecho y el deber de todos a participar en la construcción y el mantenimiento de un orden capaz de garantizar esa

[18] ULPIANO: «Constans el perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi», en *Dig.*1, tit.1, leg.10: iustitia est (KR I 29b). Cf. *Instit.*, tit.1, leg.1: iustitia est (KR I 1.ª). Y Santo Tomás, en *STh* II-II, q.58 a.1. El tratado de Santo Tomás sobre la justicia plantea las cuestiones centrales siguientes: cómo definir la justicia, si la justicia reside en el apetito racional, cuáles son los objetos que abarca la justicia, cuál es su acto y su relación con las otras virtudes.

[19] El *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda la definición de Santo Tomás: «iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit» (II-II, q.58 a.1), n.1807.

igualdad» [20] En sentido estricto se ha de distinguir entre el dar a cada uno lo que le es debido o aquello a lo que tiene derecho y el «habitus» que en nosotros tiende a la realización de este deber moral fundamental

El respeto de la persona a sus intereses fundamentales es también un bien social, es el presupuesto de la convivencia y de la colaboración entre los hombres La realización de la justicia es, por tanto, uno de los contenidos más importantes del bien común y es la razón de la existencia de la autoridad (CIC 2237-2238) Por esto, afirmar que la justicia es el fundamento del respeto a la dignidad de la persona humana es el camino idoneo para evitar el riesgo del contractualismo y del colectivismo

4) *Clases de justicia*

El interés específico de nuestro tratado es la «justicia social» De todos modos debemos situar este concepto en el marco de la justicia general y de la justicia particular De este modo nos acercamos al sentido social de la justicia, sin olvidar la dimension jurídica a la que se siente unida en cuanto esta ultima es expresión práctica de aquélla

a) *Justicia social* (CIC 1928-1948) Es la virtud que tiene por objeto el bien común, donde el sujeto de derechos es la sociedad y el sujeto de deberes son los miembros de la comunidad Es, por ello, propio de la justicia social exigir a los individuos todo lo necesario para el bien común Así, «el deber de justicia y caridad se cumple cada vez más, contribuyendo cada uno al bien común segun la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así publicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre» (GS 30) El concepto cristiano de la justicia social busca conseguir una visión equilibrada de la relación existente entre el bien individual y el bien comun en cuanto que «las partes aman naturalmente el todo mas que a sí mismas Y todo individuo ama más el bien de su especie que el propio bien particular» [21] Por ello, la justicia social se basa en la justicia general

b) *Justicia general y legal* Es la virtud que inclina la voluntad del gobernante a la organización de la sociedad y a la formación de la ley conforme a las exigencias del bien de todos e inclina la

[20] AA VV, *Praxis cristiana* o c, 8 Cf MATTAI, G, «Justicia», en DETM, o c, 509-521

[21] SANTO TOMAS, *STh* I, q 60 a 5 ad 1

voluntad de los súbditos al cumplimiento de la ley y a la cooperación del bien común [22]. El sentido general de la ley [23] intenta conseguir la armonía incluyendo todos los deberes y, por ello, todas las virtudes y el orden moral. El sentido específico es el de «dar a cada uno lo que le conviene» y «el hábito por el que se escoge lo justo» [24]. La justicia general/universal ordena los deberes que los miembros de una comunidad política tienen en relación con el bien común, es decir, la justicia universal se preocupa de manera especial del bienestar de la *polis*

La definición de justicia legal se acerca a lo que la Iglesia llama hoy «justicia social» como categoría comprensiva de todo tipo de justicia, universal y particular. Como dice Juan Pablo II, la verdadera justicia social es «encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común» (CA 47) De esta manera, la justicia legal impulsa a distinguir entre la realización virtuosa del bien común y los exagerados nacionalismos teniendo en cuenta que existe un orden propio de los miembros individuales para el bien común que el Estado incorpora En este contexto, la Iglesia condena aquel socialismo que «considera a todo hombre como un simple elemento y una molecula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social» (CA 13)

c) *Justicia conmutativa* [25] Se debe distinguir dentro de la justicia particular dos partes específicas la justicia conmutativa y la justicia distributiva Es aquella que regula las relaciones de los ciudadanos entre sí prescindiendo de su insercion en la sociedad y buscando su desarrollo integral Se rige por el derecho de contrato privado conforme al principio de igualdad en lo que se da y se recibe En ella, el sujeto activo y pasivo es la persona privada, la finalidad es la utilidad privada [26] La justicia conmutativa regula las relaciones entre los individuos y entre las instituciones particulares «La justicia conmutativa se distingue de la justicia legal, que se refiere a lo que el ciudadano debe equitativamente a la comunidad, y de la justicia distributiva, que regula lo que la comunidad debe a los ciudadanos en proporción a sus contribuciones y a sus necesidades» (CIC 2411)

[22] Cf YURRE, G , *La justicia* (Madrid 1967) 209-223

[23] Cf la vision propia de Platon, Aristoteles, Santo Tomas, *Sententia libri Politicorum* l 1, lect 1

[24] Asi piensan Platon y Aristoteles respectivamente

[25] Cf CESSARIO, R , *La virtu* (Milan 1994) 153-156

[26] Cf HARING, B , *La Ley de Cristo* III (Barcelona 1973) 46 Pueden consultarse otros autores PRUMMER, D M , *Manuale Theologiae Moralis* (Friburgo 1950) IORIO, TH A , *Theologia Moralis* (Napoles 1946)

Lo específico de la justicia conmutativa es la consideración de la persona en su individualidad [27], es decir, en su alteridad recíproca prescindiendo de las ataduras que nacen de la solidaridad. Se trata de una «aequalitas rei ad rem». Esta clase de justicia prescinde, por tanto, de todo tipo de acepción de personas o de la consideración de eventuales privilegios. No se funda en ninguna forma de solidaridad, sino en el común ser de los humanos. En los manuales tradicionales, la justicia conmutativa es considerada como aquella que mejor se acerca a la idea misma de justicia [28]. Una consideración propia de la justicia conmutativa es la «restitución». Para restablecer la igualdad de la justicia conmutativa, la restitución es la solución, bien cuando una persona retiene injustamente lo del otro *(res aliqua accepta)*, bien cuando se apropia injustamente del bien del otro *(injuste accepta)* [29].

La «restitución» comprende el dar lo suyo a su propietario y el hacer una reparación por el daño realizado, es decir, se trata de establecer el equilibrio y la igualdad de la justicia conmutativa. El poner en equilibrio otras relaciones de amistad, de caridad, de justicia distributiva o general no es objeto directo de la restitución, sino que pertenece más bien a la «satisfacción». La teología cristiana distingue, por tanto, entre restitución y satisfacción *(soddisfazione)*. La restitución atiende principalmente al interés objetivo, esto es, a lo que es debido; busca devolver al legítimo propietario los bienes exteriores que le han sido sustraídos injustamente. La satisfacción comprende la restitución, pero mira a buscar el equilibrio en su ámbito más amplio en cuanto que busca corregir las acciones concretas y las actitudes que acompañaron a la injusticia. En todo caso, la restitución es necesaria para la salvación [30].

Pero la justicia ha de ir más alla de lo establecido. Por eso, al menos en el campo de las relaciones económicas internacionales, la justicia conmutativa tiene unas limitaciones. Fundada sobre la igualdad «rei ad rem», resulta insuficiente la realización de una justicia sustancial que asegure las condiciones humanas de vida de todos los hombres de la tierra.

d) *Justicia distributiva.* Es la virtud que inclina a distribuir las cargas y deberes según un criterio proporcional a los méritos y a las necesidades de cada individuo. En ésta, el sujeto de derechos es el individuo, el término es la sociedad, el objeto son los bienes y cargas de la sociedad, y el título, los méritos y necesidades. El sujeto de

[27] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.61 a.3.
[28] ZALBA, M., *Theologia Moralis Summa* (Madrid 1958) II, n.1661.
[29] Cf. FERNANDEZ, A., o.c., 439-477. Cf. CIC 2412.
[30] Cf. SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.62 a.2.

deberes es la misma comunidad política. Este tipo de justicia abarca la participación de los individuos en los bienes de que dispone el conjunto de la sociedad (CIC 2236).

Dentro de la visión general de la justicia, se puede decir que la justicia social abarca la justicia general y la distributiva, y es aquella virtud que incluye el conjunto de obligaciones naturales para la realización del bien común y afecta tanto a la autoridad como a los súbditos, estén o no asumidos en el orden jurídico [31].

El origen del tratado de la justicia social es la cuestión social. Tiene una concepción menos objetiva, individual, jurídica y más personal y comunitaria de la justicia. La justicia social es siempre nueva respecto a las otras tres, aunque sin ser distinta. Es la justicia «profética» [32] que se adapta a los comportamientos humanos y a las estructuras sociopolíticas para buscar «el bien común humano» de todo hombre y de cada uno en una sociedad en continua transformación.

2. Perspectiva teológica

Santo Tomás compara de modo analógico la justicia moral y la justificación que se deriva del Evangelio: «La justicia que nace en nosotros por la fe es aquella por la que se justifica al impío, que consiste en el orden debido de las varias partes del alma» [33]. Esta rectitud implica una clara concepción teológica de la justicia. Estamos ante la restauración de la misma justicia evangélica que está en la base de la obra salvífica de Cristo. En este sentido, como la caridad y la justicia están íntimamente presentes en la vida cristiana, San Anselmo llega a decir que la justicia da forma a la voluntad [34]. En definitiva, se trata de ver cómo desde la teología cristiana la justicia no es nunca un argumento de simple conocimiento de aquello que es justo hacer, sino de cumplir resueltamente lo que es justo. En este contexto importa tratar la justicia en la perspectiva bíblica, teológica, juntamente con las exigencias que nacen de la Doctrina Social de la Iglesia.

[31] Pío XI define la función de la justicia social en *Divini Redemptoris* de la manera siguiente: «es propio de la justicia social exigir a los individuos todo lo necesario para el bien común».

[32] Cf. Vidal, M., o.c., 119-127.

[33] Santo Tomás, *STh* II-II, q.58 a.2 ad 1.

[34] San Anselmo, *De veritate* 12: PL 158,482: «Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata».

1.º *Ambito bíblico*

En el Antiguo Testamento, la palabra «sedaqa», como expresión de un orden universal que abraza las dimensiones cósmicas y las ético-sociales, hace referencia a un orden directamente asociado a la soberanía amorosa de Dios. Es justo aquel que acepta la oferta amorosa de Dios. Justicia es «el estado de conformidad de su ser moral a lo que Dios espera de él». El primer estadio de la justicia es la conformación de la vida entera a la ley dada por Dios como exposición de su voluntad. Las expresiones de esta justicia son la lealtad, la piedad y la buena disposición para defender el derecho del oprimido.

La justicia de Dios aparece ligada a su misericordia. Y Dios es considerado como juez (Ex 23,7), aunque no juzga como los hombres, sino que su justicia se manifiesta en la gracia que otorga a todos y en su fidelidad a la palabra dada a Israel (Dt 32,4).

En el Nuevo Testamento, el concepto de justicia experimenta un desarrollo teológico especialmente en los sinópticos y en las cartas paulinas. En el Sermón del Monte [35] la justicia se identifica con su reino. El hombre justo es aquel que busca el reinado de Dios en todo el mundo. En las cartas de Pablo la idea de la justicia recibe un tratamiento nuevo y original: en la acción salvífica de Jesús, Dios prueba y descubre su justicia a todos los hombres (Rom 3,23-26). La justicia es a la vez justicia de la fe y palabra poderosa de Dios. Pablo conoce la justicia como concepto ético; en resumen, uno de los deberes de justicia es el religioso, como dar a Dios el honor que le es debido [36]. De todos modos, no aparece en el NT un concepto unitario de justicia. Por ello, será la historia de la teología la encargada de ayudarnos a precisar.

2.º *La justicia en la historia de la teología*

Son diversos las matices que el término justicia ha recibido a lo largo de la historia. Lactancio interpreta la justicia desde la perspectiva de la historia de la salvación [37]. Clemente de Alejandría y Am-

[35] En el Sermón del Monte se pasa de una justicia negativa a una positiva, de una concepción exterior a una interior, de una concepción minimalista a otra maximalista (caridad). En San Pablo, la justicia como fruto de esta gracia particular que es la justificación producida en nosotros, por la misma justicia de Dios, «no por la justicia con la que El es justo», sino aquella por la que El nos hace justos (Ses VI *De iustificatione* 7, Dz 1529,799). Cf ARRUPE, P , *El testimonio de la justicia* (Madrid 1973)

[36] Cf Mt 25,40, Lc 19,8, 1 Tes 2,10, Flp 4,8, Rom 14,17 SANTO TOMAS, *STh* II-II, q 57 a 122

[37] LACTANCIO, *Institutions divines*, livre V (Paris 1973).

brosio entienden que la justicia es una de las cuatro virtudes cardinales. Se nota aquí la influencia de la escuela estoica.

Agustín [38] ve la justicia tanto desde la perspectiva paulina como desde las categorías de la filosofía romana. El intenta armonizar ambos conceptos. Por una parte, afirma que justo es aquello que responde a la voluntad de Dios, origen de la concepción voluntarista de la ética [39]. Pero, por otra parte, el hombre no puede ser sujeto de una justicia perfecta; por ello, la justicia continúa siendo gracia de Dios y sólo alcanzará su plenitud perfecta cuando la fe se transforme en la «visio Dei» [40].

Santo Tomás presenta una concepción más aristotélica que paulina de la justicia. Las cuestiones 57-122 de la *Summa* presentan la justicia como una virtud moral, intrínsecamente unida a la caridad en cuanto que ésta exige la realización necesaria de la justicia [41]. La justicia ordena esencialmente al hombre en sus relaciones con el prójimo y encuentra su expresión en la ley.

Martín Lutero [42] entiende y expone la justicia desde el prisma paulino distinguiendo entre justicia activa de Dios y justicia «mere» pasiva del hombre. Así, Dios sólo puede ser justo en el sentido de que justifica y hace justo al hombre. La verdadera justicia sigue siendo externa al hombre.

3.º *La justicia social en la Doctrina Social de la Iglesia* [43]

La doctrina sobre la justicia es uno de los hilos conductores de toda la Doctrina Social de la Iglesia desde León XIII hasta Juan Pablo II. Algunos de sus efectos dentro de la respuesta a la cuestión social quedan reflejados en las acciones siguientes: con los deberes

[38] AGUSTIN, *Opus imp* III,12,22,24

[39] V gr respecto a la conducción de la guerra *Ep* 138; 418. *Contra Faustum* 22,71-78 La justicia de Dios, según San Agustín, se plantea considerando que Dios es la fuente de todos los bienes Al coronar nuestros méritos, él corona sus propios dones (cf *Ep.* 194,5,19 PL 33,880) Esta justicia de Dios proporciona a cada uno lo que le conviene en función de su propia naturaleza, y a las criaturas libres, llamadas a la vida de amistad sobrenatural con Dios, les asegura la expansion de su ser total que corresponde a su fidelidad a las gracias recibidas

[40] SAN AGUSTIN, *De perfectione iustitiae hominis* 3,8

[41] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q 23 a 7 Pueden verse las raíces de su pensamiento en SAN AMBROSIO, *De officiis*, l 1, cap 24 PL 16,62, y en su comentario a la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles en *Sententia libri Ethicorum* l.5,1 10, donde Santo Tomás nos ayuda a ver la perspectiva típicamente cristiana de la vida humana.

[42] Cf LUTERO, M , *La vivencia de la Torre*, en *WA* 54,185-187

[43] Cf SORIA, C.-DIAZ SANCHEZ, J.M , «Principios y valores permanentes en la Doctrina social de la Iglesia», en CUADRON, A A (Ed), *Manual de Doctrina social de la Iglesia*, o c , 89ss

de justicia se soluciona la lucha de clases (RN 14); su observancia es causa de prosperidad (RN 23); la justicia tiene la función de regular todo el campo económico (MM 123), ya que la actividad económica ocupa un lugar importante dentro de la vida social (QA 41).

La doctrina magisterial de los Papas considera que la justicia social tiene una relación estrecha con la distribución equitativa de las riquezas, con la remuneración del trabajo, con la lucha en contra del paro, con la recta distribución de las rentas, con la opción preferencial por los pobres y con una propiedad privada que incluye hasta los seguros sociales.

Como se ve, la justicia tiene una gran conexión con la acción aunque es susceptible de pervertirse. Es difícil no percibir que los programas fundados sobre la idea de la justicia, y que deben servir a su realización en la vida social de las personas, de los grupos y de las sociedades humanas, llevan consigo deformaciones prácticas. El deseo de reducir a nada al adversario, de limitar su libertad o de imponer una dependencia total es el motivo fundamental de la acción: y aquí reside la razón primera de la justicia, que por naturaleza tiende a establecer la igualdad y el equilibrio entre las partes en conflicto (cf. QA 12).

La Doctrina Social de la Iglesia, por esta razón, muestra la insuficiencia de la sola justicia y presenta así, aunque brevemente, la unidad de la justicia y el amor, la inclusión de la justicia en el amor: «el amor, por así decir, es la condición de la justicia y, en definitiva, la justicia está al servicio de la caridad» (QA 12). Como afirma el P. Arrupe, «no basta la justicia, el mundo tiene necesidad de un remedio más fuerte, de un testimonio y de obras más eficaces: el testimonio y las obras de caridad».

En este sentido, el Concilio Vaticano II propone uno de los deberes fundamentales del cristiano y del hombre, el cumplimiento de las exigencias sociales, y, por ello, condena la postura que mantiene una ética individualista. De aquí que todos los hombres tienen obligación de trabajar por la justicia: «el deber de justicia y de caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena» y «la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (GS 30-31).

El Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes*, refleja de forma especial su preocupación por la realización y promoción de la justicia desde la colaboración de todos los hombres, independientemente de sus creencias. El punto de partida es antropológico, la igualdad fundamental del género humano, y responde a las exigencias de la justicia social, afirmando que las desigualdades eco-

nómicas y sociales que atentan contra la justicia social son un escándalo y una ofensa a la dignidad humana (GS 29). Advierte también sobre la exigencia de superar la ética individual reconociendo como sagrado el compromiso de observar las obligaciones de la justicia y de la caridad y contribuyendo al bien común (GS 30). Aparece, por otra parte, la justicia en relación al desarrollo: plantea que el fin del desarrollo económico no es sólo el beneficio, sino el servicio al hombre en su integridad material, intelectual y religiosa, indicando que el desarrollo éticamente aceptable debe ser integral y solidario (GS 34). Relaciona justicia, caridad y bien común: partiendo de esta relación señala el sentido y el significado de la propiedad privada, no como absoluto, sino como un medio que garantice el bien común. Recuerda también la obligación de ayudar a los pobres no sólo con los bienes superfluos (cf. CA 58).

Sin olvidar la relación de la justicia y la caridad (AA 8), de la justicia con la participación y la solidaridad (PP 23), con la paz y el compromiso político (OA 46, 48), Juan Pablo II subraya la imagen del hombre planteando la solidaridad de los hombres en el campo del trabajo (LE 8), pone en evidencia el aspecto deontológico y moral en las relaciones entre el trabajador y el empresario (LE 19) e indica cómo la deuda internacional, signo de interdependencia, afecta al desarrollo de los pueblos (SRS 14). Pero son necesarios cambios profundos en la sociedad y en sus modelos de vida para orientar todo hacia el bien común (CA 47).

La Doctrina Social de la Iglesia ha ido explicitando las exigencias de la justicia, de acuerdo con las circunstancias de cada tiempo y lugar, desde dos principios fundamentalmente necesarios para el respeto de la dignidad de la persona humana en el ejercicio de su libertad y en la aspiración a la igualdad: el de subsidiaridad y el de solidaridad.

Justicia y subsidiaridad. La justicia debe contemplarse como una virtud reguladora de la relación persona-sociedad e individuo-Estado. La Doctrina Social de la Iglesia y el *Catecismo de la Iglesia Católica* han elaborado el principio de subsidiaridad con el que se regulan estas relaciones. Según éste, inspirándose en la enseñanza de Juan Pablo II, «una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerlo en caso de necesidad y ayudarle a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común» (CA 48). La violación de este principio por el Estado anula el desarrollo de las libertades, ya que «una intervención demasiado fuerte del Estado puede amenazar la libertad y la iniciativa personales» (CIC 1883).

Al contrario, la responsabilidad del Estado en materia económica garantiza la libertad individual y la propiedad (CA 48; CIC 2431).

Situando este principio en el mundo de las libertades económicas, «el principio de subsidiaridad se opone a toda forma de colectivismo. Traza los límites de la intervención del Estado. Intenta armonizar las relaciones entre individuos y sociedad. Tiende a instaurar un verdadero orden internacional» (CIC 1885). Esta armonización puede extenderse a las entidades básicas como la familia (CIC 2209) y a toda realidad económica. En resumen, el principio de subsidiaridad impide la desorganización social (QA 8 y 80), garantiza la organización económica (MM 51-52) y equilibra el orden internacional (PT 141; LE 17)[44].

Justicia y solidaridad[45]. Si la relación entre justicia y subsidiaridad fomenta el respeto a la libertad, la relación justicia y solidaridad favorece la igualdad entre los hombres. El principio de solidaridad, recogido bellamente en la obra de Juan Pablo II, apunta a la búsqueda de la igualdad entre los hombres. Esta igualdad va más allá de los bienes materiales, de manera que bienes como la fe y la caridad están en la base del desarrollo de los bienes temporales (CIC 1992). En este sentido, este principio, «expresado también con el nombre de "amistad" o "caridad social", es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana» (CIC 1939; SRS 38-40; CA 10). Así, la solidaridad es el hilo conductor de las tres categorías fundamentales de la moral social, caridad, justicia y bien común. Estas estarán presentes en la temática socioeconómica de la segunda parte en temas como la propiedad, la distribución de los bienes, el trabajo, los salarios, la empresa, etc.

Justicia y solidaridad tienen sus fuentes en el amor y en la gracia. Por una parte, «el amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (CA 58). Esto tiene mayor exigencia hoy dentro de una economía planetaria. Por otra, para promover y ejercer «la justicia es necesario el don de la gracia, que viene de Dios. Por medio de ella, en colaboración con la libertad de los hombres, se alcanza la misteriosa presencia de Dios» (CA 59).

La solidaridad se manifiesta en la distribución de los bienes y la remuneración del trabajo, supone un esfuerzo en favor del orden social más justo en el que las tensiones puedan ser mejor resueltas y donde los conflictos encuentren más fácilmente su salida negociadora (CIC 1940). La igualdad entre ricos y pobres, la creación de un

[44] SORIA, C.-DIAZ SANCHEZ, o.c., 116-117.

[45] Cf. VIDAL, M., «Justicia y solidaridad en la ética social actual», en AA.VV., *La justicia social*, o.c., 269-286.

orden internacional justo, la acción sindical, el orden fiscal justo no pueden hacerse sin este principio moral.

Por otra parte, la solidaridad ha de comprenderse desde la expresión de la justicia; en primer lugar, ante el abismo creado en la relación Norte-Sur y en el problema del desarrollo; en segundo lugar, ante la dimensión mundial (SRS 9) de la cuestión social en cuestiones económicas y financieras (CIC 2438). Con este principio «es preciso sustituir los sistemas financieros abusivos, si no usurarios (CA 35), las relaciones comerciales inicuas entre las naciones, la carrera de armamentos, por un esfuerzo común para movilizar los recursos hacia objetivos de desarrollo moral, cultural y económico redefiniendo las prioridades y las escalas de valores» (CA 28; CIC 2438).

Ante los problemas existentes es preciso una ayuda directa, la reforma de las instituciones económicas y financieras internacionales y sostener el esfuerzo de los países pobres (CA 26; SRS 16; CIC 2440). En definitiva, el principio de solidaridad exige la regulación de la vida social, ya que, por una parte, según este principio, toda persona, como miembro de la sociedad, está indisolublemente ligada al destino de la misma y es virtud del Evangelio, el destino de salvación de todo hombre, y, por otra, en la sociedad occidental perviven aún «diversas formas de explotación», mientras que la obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad. Y «para superar la mentalidad individualista» es necesario un compromiso concreto de solidaridad y caridad que comienza dentro de la familia [46].

En resumen, la Doctrina Social de la Iglesia maneja el concepto de justicia social como expresión de las nuevas exigenciás éticas que surgen con la llamada cuestión social. Los sujetos de esa justicia social son todas las agrupaciones sociales que producen y distribuyen los bienes. Esa distribución debe realizarse de acuerdo con la necesidad y la capacidad productiva de los distintos actores.

4.º *Análisis ético: exigencias de la justicia social*

La reflexión ética actual ha vuelto a plantear la cuestión del fundamento de las exigencias de la justicia. Son varias las corrientes en este sentido: la corriente utilitarista define la justicia como el conjunto de decisiones que tienen como resultado el máximo de felicidad para el mayor número posible de afectados. La teoría contractual [47]

[46] SORIA, C.-DIAZ SANCHEZ, o.c., 116.

[47] RAWLS, J., *A Theory of Justice* (Cambridge 1971). La teoría contractual o la «justicia como equidad» tiene sus raíces, por una parte, en la teoría del contrato social

intenta establecer la justicia como equidad de las instituciones. Estas se consideran justas cuando respetan la libertad de las personas individuales y permiten desigualdades parciales, es decir, aquellas desigualdades que contribuyen a mejorar la posición de quienes peor se encuentran.

La ética teológica intenta establecer la conexión entre los esfuerzos humanos por la justicia y la categoría teológica específica de la justicia de Dios [48]. La teología de la liberación desarrolla este planteamiento y ahonda en la conexión entre justicia y evangelización. La teología moral y el derecho canónico recientes valoran la problemática de los derechos humanos como test de credibilidad del hombre justo.

En la práctica, algunas situaciones como el trato a dar a los prisioneros de guerra, el salvoconducto de los diplomáticos o aquellos derechos/privilegios que pertenecen a la autoridad tienen, según Santo Tomás, su fundamento en un lugar entre el convenio legal y la ley natural [49]. El reconocimiento de estos derechos «internos» de carácter excepcional se aproximaría a la teoría moderna del bien social de la justicia, pero sin reducir la virtud a una mera praxis de benevolencia. El carácter de bien social de la justicia fue desarrollado por Francisco de Vitoria en su teoría sobre el derecho internacional *(ius gentium)* y subyace en el pensamiento y praxis de la Iglesia antigua.

Las fronteras entre la justicia y la caridad están lejos de ser inmutables. Dar lo superfluo a los pobres es una obligación, decía León XIII siguiendo a Santo Tomás: «en cuanto al uso, el hombre no debe tener las cosas exteriores como privadas, sino como comunes». Las tareas de la caridad y simultáneamente las de la justicia social que acompañan durante mucho tiempo a la Iglesia no son directamente transmitidas al Estado, pero es normal que, en lugar de querer hacer todo por sí mismo, el Estado deba intervenir en las fases y medios de las instituciones privadas como la Iglesia para apoyarlas subsidiariamente. Estas exigencias del Estado y de las instituciones privadas pueden concretarse de la manera siguiente:

— La justicia social exige, en primer lugar, organizar la sociedad de tal modo que brote espontáneamente el bien común. Por eso «las instituciones públicas deben conformar toda la sociedad humana a las exigencias del bien común, o sea, a la norma jurídica social» (QA 110).

de Locke y de Rousseau, y, por otra, en la deontología de E. Kant. Cf. Ricoeur, P., en Rawls, J., *De l'autonomie morale à la fiction de Contrat Social,* en *RMM* 95 (1990) 367-384.

[48] Mieth, D., *Rechtfertigung und Gerechtigkeit* (1977) 64-89.

[49] Cf. Santo Tomas, *STh* II-II, q.57 a.4.

— La política orientada hacia el bien común ha de evitar el subjetivismo de personas y de grupos (CVP 124). El ordenamiento legislativo ha de garantizar una defensa jurídica eficaz: el desarrollo económico planificado con un sistema tributario que impida desniveles grandes en la percepción de la renta nacional, con un sistema de convivencia política canalizado por todos y el fomento de grupos intermedios de convivencia social, respetando la libertad y autonomía.

— Han de evitarse los pecados que van contra la justicia social, como el torpedear los proyectos de ley porque perjudican los intereses particulares, el no pagar impuestos, el voto sin considerar quién es el más apto, el soborno a los funcionarios, los gastos superfluos, etcétera (cf. CERM 4b).

Estas exigencias concretas nacen de una justicia social unida a la caridad a través del principio de solidaridad, al bien común y al ejercicio de la autoridad en la medida en que la sociedad asegura que asociaciones e individuos consigan su fin y vocación propios [50]. Por ello, la justicia social tiene relación con la solidaridad, como hemos visto anteriormente, en pro de la dignidad de la persona humana y ante las diferencias de los hombres buscando la igualdad de todos.

La justicia social sólo puede conseguirse en la medida en que se respeta la dignidad del hombre, como último fin de la sociedad. Este respeto incluye otros que se derivan de esta dignidad en atención al principio «que cada uno, sin ninguna excepción, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando, en primer lugar, de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente» (GS 27; CIC 1931).

En segundo lugar, esta dignidad es común a todos en su origen. «La defensa y la promoción de la dignidad humana nos han sido confiadas por el Creador y de ello son rigurosa y responsablemente deudores los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia» (SRS 47). Hay desigualdades que responden al plan de Dios para que cada uno reciba del otro lo que necesite; pero también hay desigualdades escandalosas que han de superarse por estar en contradicción con el Evangelio y en contra de las exigencias de la justicia social [51].

«La igual dignidad de las personas exige que se llegue a una situación de vida más humana y más justa. Pues las excesivas desigualdades económicas y sociales entre los miembros o los pueblos de una única familia humana resultan escandalosas y se oponen a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y también a la paz social e internacional» (GS 29).

[50] KERBER W., «Justicia», en *Fe cristiana y sociedad* 17 (1982) 68-71.

[51] KERBER W., «Justicia», o.c., 79-79.

En concreto, la justicia social se manifiesta, como veremos en la segunda parte, regulando la producción de las actividades económicas ordenadas al servicio de las personas, del hombre entero y de toda la comunidad humana y para responder al plan de Dios sobre los hombres.

El *Catecismo* señala varios campos de intervención de la justicia social que tendremos en cuenta más arriba: el trabajo humano, como deber, procede directamente de la persona, imagen de Dios (CIC 2427; GS 34; CA 31); cada uno tiene el derecho de iniciativa económica ajustándose a las reglamentaciones dictadas por las autoridades legítimas con miras al bien común (CA 32, 34; CIC 2429); ante los conflictos en los que se mueve la vida económica será preciso esforzarse para reducirlos mediante una negociación que respete los derechos y deberes de cada parte: responsables de las empresas, representantes de los trabajadores, sindicatos, poderes públicos (CIC 2430); la tarea subsidiaria del Estado (2431); los responsables de las empresas han de actuar con responsabilidad económica y ecológica (CA 31) considerando el bien de las personas y las legítimas ganancias para asegurar el futuro de las empresas mediante la inversión (CIC 2432); el acceso al trabajo ha de estar abierto a todos (LE 19; 22-23; CA 48); el salario justo es el fruto legítimo del trabajo: «el trabajo debe ser remunerado de tal modo que se den en el hombre posibilidades de que él y los suyos vivan dignamente su vida material, social, cultural y espiritual, teniendo en cuenta la tarea y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común» (GS 67).

5.º *Exigencias de la justicia conmutativa*

En la segunda parte de este *Manual,* en cuestiones planteadas como la propiedad, el salario, el trabajo, los contratos, la empresa se estudia el respeto a los bienes ajenos. Todo ello está regulado por la justicia conmutativa contemplada desde el séptimo mandamiento: «Toda forma de tomar o retener injustamente el bien ajeno, aunque no contradiga las disposiciones de la ley civil, es contraria al séptimo mandamiento. Así, retener deliberadamente bienes prestados u objetos perdidos, defraudar en el ejercicio del comercio, pagar salarios injustos, elevar los precios especulando con la ignorancia o la necesidad ajenas» (CIC 2409).

Son también moralmente ilícitos la especulación mediante la cual se pretende hacer variar artificialmente la valoración de los bienes con el fin de obtener un beneficio en detrimento ajeno; la corrupción mediante la cual se vicia el juicio de los que deben tomar

decisiones conforme a derecho; la apropiación y el uso privados de los bienes sociales de una empresa; los trabajos mal hechos, el fraude fiscal, la falsificación de cheques y facturas, los gastos excesivos, el despilfarro. Infligir voluntariamente un daño a las propiedades privadas o públicas es contrario a la ley moral y exige reparación (CIC 2409).

Todo esto es exigido por la justicia conmutativa. A esto ha de unirse la obligación de observar los contratos en base al compromiso adquirido de forma justa y, en caso de injusticia cometida, la reparación de la misma exige la restitución del bien robado a su propietario. «Los que de manera directa o indirecta se han apoderado de un bien ajeno están obligados a restituirlo o a devolver el equivalente en naturaleza o en especie si la cosa ha desaparecido, así como los frutos y beneficios que su propietario hubiera obtenido legítimamente de ese bien. Están igualmente obligados a restituir, en proporción a su responsabilidad y al beneficio obtenido, todos los que han participado de alguna manera en el robo, o que se han aprovechado de él a sabiendas; por ejemplo, quienes lo hayan ordenado o ayudado o encubierto» (CIC 2411).

3. Cuestiones abiertas y conclusiones

Hay dos problemas discutidos hoy en la reflexión moral: en cuanto al primero, la actual reflexión de la teología moral destaca ante todo la dimensión a escala mundial de cualquier esfuerzo en pro de la justicia. Aun manteniendo la complejidad de las estructuras y de los derechos y deberes de cada individuo, la justicia sigue siendo una exigencia ética permanente para los individuos, las estructuras intermedias y las grandes estructuras. Esto se plantea especialmente ante los problemas surgidos en el tercer mundo.

El segundo problema trata de ver cuál es la fundamentación de una distribución de bienes en el tiempo y entre las diversas generaciones. La limitación de los recursos disponibles agrava el problema de la justicia.

En ambos contextos se plantea la cuestión de cómo conseguir la justicia con los procedimientos democráticos, es decir, manteniendo la libertad. Ante estos planteamientos complejos, la teología cumple una función aliviadora: «libera de la violencia de la perfección y, pese a todo, alienta a la eliminación de las situaciones y estructuras públicas injustas» [52].

[52] A. Bondolfi, «Justicia», en *NDMC*, o.c., 356.

Se puede concluir este apartado afirmando que las obligaciones de justicia de cualquier clase son graves «ex genere suo», es decir, son graves en sí mismas aunque admitan parvedad de materia, y la lesión de la justicia conmutativa lleva aneja la obligación de reparar. Si se trata de lesión de la justicia distributiva, «per se» no lleva aneja la obligación de reparar, pero puede llevarla «per accidens».

En resumen, dos principios regulan la justicia social: la digna igualdad objetiva de todo hombre y la reciprocidad. No se trata sólo de la búsqueda de la igualdad, sino que ha de ser objetiva. No se queda sólo en lo objetivo, sino que ha de ser recíproca, es decir, se ha de tener en cuenta la situación concreta del individuo y de los pueblos.

III. EL BIEN COMUN [53]

1. Comprensión del bien común y sus consecuencias

La evocación del bien común ha sido enunciada entre dos tentaciones o inclinaciones: con una comprensión individualista en la que el ideal de la sociedad estaría en el bienestar social y en lograr el máximo de miembros felices y el mínimo de desgraciados. Es ésta una comprensión burguesa, liberal y capitalista del bien común. La otra comprensión es la que se puede llamar «corporativista» del hombre, en la que el hecho social se absolutiza y personaliza. En este caso se pide la subordinación incondicionada de cada individuo, quien adquiere su significación desde su puesto en el hecho social. Con éste se obtiene un hecho colectivo, pero no el bien común.

La primera comprensión de tipo liberal afirma que la justicia tiene que ser anterior e independiente de la teoría del bien común, ya que ninguna de las propuestas contrapuestas del bien es capaz de lograr el asentimiento de la población. Sin embargo, la comprensión corporativista afirma que existe un bien objetivo y no la pluralidad de bienes enfrentados. En esta teoría, aunque por razones diversas, están situados aquellos que afrontan la teoría del pacto y de la reconciliación. Así, algunos afirman que sin el bien común la gran sociedad vive incoherentemente [54]. «Los defensores de la comunidad, los teorizantes de la virtud y los filósofos republicanos han atacado al liberalismo tanto en sus variantes individualistas como de Estado de

[53] CARDONA, C., *La metafísica del Bien Común* (Madrid 1986). GARCIA ESTEBANEZ, *El Bien Común y la moral política* (Barcelona 1970); GRILLO, A., *Il bene comune nella dottrina sociale della Chiesa*, en *RTM* 26 (1994) 409-418. MESSNER, J., *El Bien Común, fin y tarea de la sociedad* (Madrid 1959). RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1970). UTZ, A.F., *Etica Social.* I. *Principios de la Doctrina Social* (Barcelona 1964).

[54] Cf. BELLAH, R., y otros, *The Good Society* (Nueva York 1991); STOUT, J., *Ethics after Babel* (Borton 1988).

bienestar. Todos están de acuerdo en afirmar que la justicia no es un simple procedimiento o un conjunto formal de reglas, sino una virtud que empapa el comportamiento honrado de los miembros de la sociedad dentro de una tradición de bondad» [55].

El planteamiento de la cuestión incluye el lugar que ocupa el bien común en relación con la justicia, la tensión existente con el bien particular y con el bien común internacional (CIC 1911). Esta triple relación está sostenida en la tentación de mantenerse en las ideas abstractas y en la no definición de la tensión existente entre individuo y sociedad.

Hoy las ideas abstractas son peligrosas cuando se tiende a hablar más de persona que de sociedad. Estas dos perspectivas se ven cuestionadas por el nuevo concepto de persona y de relación social, ya que en el interior de la relación social el individuo tiene un acceso a su propia identidad personal. El cambio de la concepción de persona como ser relacional ha influido en el cambio de la concepción de bien común.

Con las nuevas antropologías [56] la persona se explica en su dimensión de apertura comunitaria y en su ser histórico y dinámico. Por ello, el bien común se explica mejor en términos de comunión o como la actitud interior por la que los miembros del grupo se reconocen como personas. El bien común es un valor decididamente espiritual y ético. Hace superar la tentación de situarse en el horizonte ético en un campo neutral para superar y asumir la conflictividad.

El bien común tiene un carácter dinámico, totalizante e individual: es la solidaridad humana, cada hombre en todos los hombres; es decir, no puede existir el bien común mientras exista un solo hombre que no sea reconocido como tal por los demás. Su carácter totalizante hay que situarlo en el orden de solidaridad global, total y radical. Siguiendo a Santo Tomás, se dirá que el bien común de la humanidad es Dios como contenido globalizante que respeta y a la vez afirma las individualidades concretas.

2. Diversas opiniones

Hoy, en el campo político, se contrapone el interés egoísta del individuo y del grupo. Pero hasta llegar a este punto podemos obser-

[55] KENNEDY, T., *Teorías sobre la justicia y el concepto de bien*, o.c., 216.

[56] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «¿Homo cyberneticus? Antropología e inteligencia artificial», en J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Las nuevas antropologías del siglo XX* (Salamanca 1994) 79-112. RUIZ DE GOPEGUI, L.-RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Mente-cerebro: notas para un diálogo (De nuevo: sobre la dialéctica mente-cerebro)*, en *Salmant* 42 (1995) 401-428.

var la evolución histórica compleja. Para Aristóteles, el bien del Estado es lo justo, y lo justo es el bien común en cuanto satisface los intereses sociales y el bien supremo de la sociedad y en cuanto se deriva del provecho de las sociedades menores.

Santo Tomás afirma que el bien común, en cuanto relacionado con Dios, supremo Bien, adquiere su dimensión estética primero y moral después. El bien común ha de cimentarse en la trascendencia. Y en cuanto norma, obliga tanto a los gobernantes como a los ciudadanos [57]. Fundándose en el Aquinate, León XIII entiende que el bien común es la ley suprema y primera de la sociedad.

La filosofía actual, sin embargo, afirma que el bien común no es sólo el resultado de la cooperación social, sino «que a la vez es un designio del libre desarrollo personal de los miembros de la sociedad» [58]. Esta imagen del bien común actual presenta tres características:

— Por una parte, no elimina la dignidad suprasocial del individuo ni su autonomía y justificación personales. La realidad ontológica, correspondiente al bien común, no se da independientemente de los individuos y de su cooperación social. Pero el bien común tiende en su desarrollo a buscar la unidad entre el interés de la sociedad y el del individuo, ya que el bien común se encuentra siempre en una evolución dinámica, define el nivel cultural de una sociedad y no sólo es producto de una distribución material de lo social.

— La doctrina católica concibe el bien común como un concepto clave frente a todas las formas de individualismos y totalitarismos sociales o políticos. «Para la Iglesia, el bien común es un servicio que se presta a la vida social y pone de relieve el sentido humano y la capacidad para animar las estructuras sociales en su totalidad y en cada uno de sus sectores concretos, estimulando las transformaciones en profundidad según el criterio de la justicia social» [59].

— La moderna filosofía y la teoría empírica de los Estados se separan de la tradición católica del derecho natural e incluyen el concepto de bien común junto a expresiones como provecho público, bienestar común, calidad de vida. En todo se quiere establecer una conexión entre lo humano individual y lo social.

3. Conceptualización: definición del bien común

Si nos acercamos al contenido, la definición del bien común en el campo de la norma ética exige la referencia al ser individual, en-

[57] SANTO TOMAS, *STh* I-II q.90 a.2.
[58] Cf. R. WEILER, o.c., 60.
[59] SORIA, C.- DIAZ SANCHEZ, J.M., o.c., 111.

tendiendo al individuo-hombre-persona, que incluye su disposición esencial a coexistir con otros de su misma especie, es decir, cada hombre es un ser social con necesidades y capacidades para ser completado socialmente. De manera que el bien común solamente prevalece sobre el bien particular en igualdad de condiciones y sin perjuicio del carácter indisponible de la dignidad personal en cuanto «sólo puede ser definido con referencia a la persona humana» (CIC 1905).

Anticipando el análisis ético y con los datos enunciados hasta ahora, podemos afirmar que el bien común consiste «y tiende a concretarse en el conjunto de aquellas condiciones sociales que consienten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su propia persona... alcanza a todo el hombre, tanto a las necesidades del cuerpo como a las del espíritu» (PT 58; MM 65)[60]. El bien común, por tanto, consiste en la paz y seguridad de que las familias y cada uno de los individuos pueden gozar en el ejercicio de sus derechos y, a la vez, en el mayor bienestar espiritual y material que sea posible mediante la unión y coordinación de esfuerzos, en definitiva, en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana (cf. GS 26 y 74).

El bien común no es, por tanto, la suma y cantidad de bienes a repartir ni el orden a conservar, sino que es el conjunto organizado y armónico de la sociedad. De esta manera constituye el punto de partida para determinar las relaciones que existen entre el individuo y la sociedad. El bien común es una especie de clima o ambiente que hace posible la expansión de todos los miembros del cuerpo social, tanto de las personas como de todas las sociedades y comunidades intermedias que constituyen la gran sociedad.

Por otra parte, para comprender qué es el bien común es preciso conocer el fin del hombre y de la sociedad. El hombre tiene un fin último de orden sobrenatural, que consiste en alcanzar a Dios y la eterna felicidad. Y tiene un fin de orden temporal, que consiste en conseguir el pleno desarrollo de la personalidad en todos sus aspectos. Pero el hombre solo no puede conseguir estos fines, sino que necesita de la ayuda y de la colaboración de otros hombres.

El bien común, por tanto, puede definirse como el fin de la sociedad, en la medida en que ésta representa la ayuda que los individuos necesitan para el cumplimiento de sus objetivos existenciales y que se crea con su cooperación social (MM 65; GS 74). Por ello será preciso considerar sus diversos ámbitos, la gestión coordinada por la

[60] Este concepto de bien común ha ido recibiendo nuevas concreciones en la Doctrina Social de la Iglesia, como puede verse en aquella definición de la constitución *Gaudium et spes* 74: «Abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección». CIC 1906.

autoridad y el bien común como fundamento de todo el orden económico y político.

4. Análisis ético del bien común

1) *Elementos del bien común*

La armonía social creada con el esfuerzo que tiende a conseguir una justa distribución de los bienes respetando los bienes ajenos (CIC 2412) es el ideal del bien común. Pero comporta al menos tres elementos en el campo de la vida económica:

El respeto a la persona. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. «La sociedad debe permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana» (CIC 1907).

El bienestar y desarrollo social. «El desarrollo es el resumen de todos los derechos sociales. Ciertamente corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero debe facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación, información adecuada, derecho de fundar una familia, etc.» (CIC 1908; GS 26).

Armonía y paz social. Este constituye la base de la estabilidad y seguridad, como aparece en una economía armónica y dinámica o aquella que produce seguridad en el empleo y en la inversión, en la solución de los conflictos mediante el diálogo frente a la confrontación, donde, por ejemplo, reconoce «la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados hacia el bien común» (CA 43). «Supone, por tanto, que la autoridad asegura, por medios honestos, la seguridad de la sociedad y la de sus miembros. El bien común fundamenta el derecho a la legítima defensa individual y colectiva» (CIC 1909).

La armonía social, fruto del bien común, se consigue y manifiesta visiblemente con unos componentes concretos que la hacen encarnarse en las situaciones sociales. En primer lugar, el bien común está formado por bienes de todo tipo: materiales (riqueza, industria, propiedades...); culturales (lengua, tradiciones...); morales (amistad, la verdad, la concordia...). La justa distribución de estos bienes también forma parte del bien común, ya que es una de las fuerzas de la armonía social así como las condiciones externas que permitan ejer-

cer los deberes y derechos de orden personal y comunitario. Para esto se requiere el mantenimiento del orden público, el ejercicio de las libertades cívicas y la paz social. Finalmente, el bien común necesita de una adecuada organización social que alcance el ordenamiento económico, jurídico, educativo y político.

Por último, el bien común puede considerarse digno y conforme con el plan de Dios si es un bien superior que condiciona la existencia, si salvaguarda los derechos de toda persona, si tiene en consideración a todos los hombres y si es una manera de practicar la caridad.

2) *El bien común y los bienes particulares*

El bien común supera el bien particular por su extensión, naturaleza, fin y comunicabilidad. En la búsqueda de las relaciones entre ambos ha de tenerse en cuenta que el fin de la sociedad es el hombre y que el hombre ha de servir a la sociedad y ha de sacrificar sus intereses particulares en aras del bien común.

El principio del bien común regula la conexión del bien particular y del bien común en la construcción de la sociedad, empezando por el individuo y pasando por cada sociedad menor hasta el bien común universal.

Como ley suprema de la sociedad afirma la primacía del bien común sobre el bien particular, y como principio jurídico proporciona el fundamento y la delimitación de la autoridad social y la obligación de obediencia a la misma. Esta supremacía sobre el bien particular es cualitativa en el mismo nivel de bienes y valores, y cuantitativa en el caso de que se pusiera en peligro el todo social.

En este sentido, el principio del bien común se completa con el principio de subsidiaridad, es decir que sin prestar atención a los subsiguientes derechos particulares de los individuos y de las sociedades menores no puede darse un bien común satisfactorio.

3) *Bien común y bien común internacional*

La interdependencia humana a escala mundial y la «unidad de la familia humana, que agrupa a seres que poseen una misma dignidad natural, implica un bien común universal» (CIC 1911). Esta realidad exige que la sociedad universal se organice con capacidad para «proveer a las diferentes necesidades de los hombres, tanto en los campos de la vida social, a los que pertenecen la alimentación, la salud, la educación» (GS 84), como en situaciones particulares como el socorro prestado a emigrantes y refugiados, trabajadores y necesitados.

Es preciso situar bien el bien común internacional atendiendo a su objetivo, a sus fundamentos, a su calidad de principio unificador y al criterio de valoración del mismo bien común (cf. CA 58). En primer lugar, el bien común internacional tiene como objetivos el mantenimiento de un orden internacional y el progreso de la civilización mediante el intercambio de bienes materiales y espirituales.

En segundo lugar, para lograr este objetivo, las relaciones internacionales han de fundarse en la verdad reconociendo la igualdad de las diversas comunidades políticas, en la justicia reconociendo sus derechos, en la solidaridad colaborando en campos plurales y en la libertad excluyendo la opresión de unos Estados sobre otros (cf. CA 49).

En el proceso actual de implicación de las culturas, tendente a una cultura universal pluriforme y policéntrica teniendo en cuenta el proceso de inculturación y de socialización actual, la necesidad de un ordenamiento jurídico y moral del bien común con referencia a los valores fundamentales es de importancia decisiva. Esto se ha de tener en cuenta especialmente de cara a la dimensión cultural y ética del bien común. El respeto a los derechos propios de las culturas y conduce a la integración de las mismas en una comunidad cultural universal y creativa de los hombres dentro del bien común mundial.

El fin último de la sociedad es, por tanto, único. De esta manera, la actividad política queda ampliada. Este fin universal o bien común internacional es el principio unificador y estructurador del organismo social. Desde aquí se entiende cómo para Aristóteles toda la acción social auténtica es honesta. La unidad social no puede ser ni positivamente impuesta ni gratuitamente supuesta. Este es el principio moral de toda teoría política.

El criterio de valoración del bien común cuando existe una sociedad capitalista está en contemplar las sociedades del conjunto internacional: una sociedad concebida dentro y en función de un bien común en el que cada particular trabaje desde su puesto por el mismo fin que los demás; una sociedad donde el bien común se entiende como fin y como principio estructurador de la misma; se trata de una sociedad perfecta donde el bien común aún es el ideal.

El lado ético del bien consiste, en resumen, en el «cumplimiento universal de la justicia» [61]. El bien común se realiza plenamente cuando prevalece la justicia social y cuando entre las distintas colectividades y entre los individuos no sólo funciona un equilibrio de intereses, sino que tal equilibrio se da desde la solidaridad en una correspondencia justa de las relaciones. El bien común es un llama-

[61] Cf. J. MESSNER, o.c. *El Bien común,* o.c. (Madrid 1959).

miento continuo a la conciencia de solidaridad hasta llegar a la sociedad universal y al bien común universal.

Desde la referencia al contenido del bien común, la razón política está supeditada a la razón ética y a la razón jurídica del comportamiento humano. En este sentido, la ética protestante insiste en la sociedad «responsable» frente al concepto de bien común basado en el derecho natural. En la ética utilitarista el ordenamiento moral de los valores del bien común está referido al interés personal del hombre conforme a la definición de J. Bentham, según el cual el bien consiste en la consecución del mayor número posible de hombres felices [62]. En este contexto se sitúan las teorías utilitaristas del bienestar de V. Pareto [63] y de la justicia de J. Rawls [64].

5. **Cuestiones abiertas y conclusión**

La primera cuestión abierta es fruto de la desaparición de la idea de un orden ético, de derecho natural, en la sociedad, imponiéndose el carácter empírico utilitarista de la filosofía moderna. En este contexto, el bien común tiene el peligro de reducirse a un concepto jurídico orientativo, pero en general no vinculante, y en algunos casos se ha convertido en una fórmula vacía de contenido.

En segundo lugar, bajo el acuerdo mental individualista del bien común, sólo existen intereses camuflados. Esta concepción de tipo liberal condujo a una situación grave, ya que el mercado como proceso social necesita siempre de un orden moral. Lo mismo sucede en el modelo colectivista, para el que el bien común es el resultado de una planificación y dirección central en nombre de la colectividad. Pero en ningún caso, en el individualista y el colectivista, se puede conseguir la cultura del bien común caracterizada por la solidaridad y la gratuidad.

Estos dos modelos han caído en el error de pensar que el hombre es un ser egoísta por naturaleza. Por ello, atentan contra la verdad del hombre y de la sociedad. Como el hombre es un ser social, sólo con la cooperación social y la división del trabajo se alcanza un bien común superior gracias a la colaboración de muchas personas. En este sentido, la participación en el bien común ha de obedecer al principio de la eficacia y al de la necesidad, al de las capacidades y al de las necesidades. Una contribución y participación en el bien común sólo puede establecerse en relación con la productividad en

[62] BENTHAM, J., *Tratados sobre la organización judicial y codificación* (Madrid 1843).

[63] PARETO, V., *Forma y equilibrio sociales*, en *RO* (Madrid 1967).

[64] RAWLS, J., o.c. (Cambridge 1971).

los diferentes niveles de los valores de ese bien común y con la necesidad de los miembros solidarios. En definitiva, la justicia del bien común y la justicia social sólo puede definirse de modo relativo y dentro del gran marco de la caridad social.

En concreto, podemos terminar diciendo que existen diversas tendencias e intereses a la hora de concebir el bien común. Este no está aún definido. En la sociedad concreta no existe un bien común, sino varios fines. Pero el ideal del bien común aparece como modelo, como meta y como principio integrador en cuanto exige de toda actuación política particular un mínimo de aportación al bien de los demás.

La acción política y social está condicionada por el bien común y por el fin al que la misma sociedad está ordenada. Si el bien común y la sociedad perfecta que funda no son más que un principio integrador (causa ejemplar) de la actividad de la comunidad concreta, la misma función ejercerán en el orden social.

La moralización de la política es posible y es un deber de todo miembro de la sociedad. Pero la acción política no puede valorarse en el orden moral sino por cooperación y por el fin propio de la acción. Una buena moral política ha de ser elaborada sobre la realidad y no sobre la utilización de la misma. Una ética basada en hipótesis es origen de conflictos y de desesperanzas. En una sociedad pluralista, la moral ha de ser pluralista.

Por todo esto, hemos de buscar el bien común en la justa distribución de los bienes (QA 56-57), ligado a la naturaleza humana (PT 55), ya que abarca a todo el hombre, ordena la vida de todos y es la razón de ser de la autoridad *(potestas)*. Por ello debe ser tenido en cuenta en cuestiones como la socialización, salarios, deuda externa.

SEGUNDA PARTE

CONCRECION DE LA MORAL ECONOMICA

CAPITULO VII

PROPIEDAD Y DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES

BIBLIOGRAFIA

CAPANINI, G , «Il problema della proprıeta prıvada Tommaso d'Aquıno nella dottrına socıale crıstıana», en *RTMOR* 24 (1992) 193-204 DAGOGUET, F , *Phılosophıe de la proprıete l'avoır* (Parıs 1992) FERNANDEZ, A , *Teología Moral* III, o c , 605-651 FUENTE, F , «La propıedad», en CUADRON, A A (ed), o c , 449-468 GALINDO, A , «Propıedad prıvada y propıedad del saber», en *ASE, Comentarıo a la Centesımus annus* (Madrıd 1992) 189-226 GESTEIRA, M , *Jesus y los pobres*, en *Cor XIII* (1980) 34-42 GONZALEZ-CARVAJAL, L , *La propıedad y su funcıon socıal* (Madrıd 1994) HENGEL, M , *Propıedad y rıqueza en el crıstıanısmo prımıtıvo Aspectos de una hıstorıa socıal de la Iglesıa antıgua* (Bılbao 1967) HIGUERA, G , «Algunos problemas especıales», en *Praxıs Crıstıana* o c , 378-400 MATTAI, G , «Propıedad», en *DETM* 886-874 y 1154-1558 PIXLEY-L , BOFF, L , *La opcıon por los pobres* (Madrıd 1986) SIERRA, R , *El mensaje socıal de los Padres de la Iglesıa* (Madrıd 1989)

INTRODUCCION

El estudıo del tema de la propıedad plantea hacer una reflexıón ınterdıscıplınar dada la amplıtud de esta cuestıón Será necesarıo ver la relacıón entre el derecho, la propıedad, el destıno unıversal de los bıenes, y la propıedad como resultado de las exıgencıas de la justıcıa Por esta razón, ordenamos este capítulo en torno a las cuestıones sıguıentes nacımıento hıstórıco del planteamıento actual sobre la propıedad, la relacıon propıedad y derecho, perspectıva bíblıca, teológıca y etıca y algunas cuestıones abıertas al futuro [1]

La reflexıón sobre la propıedad en la justa relacıon exıstente entre moral y derecho ha de evıtar caer en el legalısmo de antaño Lo

[1] AA VV , *Solıdarıtes au nom de l Evangıle* en *LV* 43 (1988) 2ss CALVEZ, J Y , *La enseñanza socıal de la Iglesıa* (Barcelona 1991) 91-116 DEGRAND, A , *La defense de la proprıete prıvee Aux sources de la doctrıne socıale de l Eglıse* en *Soc Compass* 34 (1987) 175 186 GETZ, A , *A Bıblıcal Theology of Materıal Possessıons* (Chıcago 1990) INTERDONATO, F , *Ley de estatalızacıon y propıedad prıvada* en *RTLım* 22 (1988) 238-250 KLUBER, F , *Eıgentumstheorıe und Eıgentumspolıtık* (Osnabruck 1963) LANGA, P , *Usar y compartır los bıenes segun San Agustın* en *Aug* 29 (1988) 501-505 MATTAI, G , «Propıedad», en DETM, o c , 866 873 MACPHERSON, C B , *Lıberta e proprıeta alle orıgını del pensıero borghese La teorıa dell ındıvıdualısmo possessıvo da Hobbes a Locke* (Mılan 1982)

veremos en el campo del uso de los bienes desde su perspectiva moral. Las exigencias de la justicia (derecho, posesión, uso, propiedad), entre las que se encuentra la de la propiedad, han de estar situadas dentro de un orden moral [2]. A él pertenecen aquellas normas cuya violación supone una alteración de las relaciones del hombre con Dios.

La cuestión moral de la propiedad supera el orden jurídico pero no prescinde de él, ya que, aunque no suponga en sí mismo alteración alguna en las relaciones del hombre con Dios, sin embargo nace de la misma dignidad de la persona humana en cuanto inmersa en una sociedad que tiene por finalidad solucionar su indigencia.

Por otro lado, según la rica tradición de la praxis eclesial, tanto la propiedad como el destino universal de los bienes quedan afectados desde tan múltiples y variados ángulos, que necesitan del acercamiento a las monografías específicas sobre cada uno de los temas: hablar del «Día de Yahveh», del «Año Sabático» o de la «Mispat» de Dios en el Antiguo Testamento, o del reino de Dios, de las Bienaventuranzas o de la «cristificación» del pobre (Mt 25) en el Nuevo Testamento, han llenado múltiples páginas.

Hay que añadir otros usos y acercamientos al tema más recientes: la exposición teórica y la experiencia práctica de las obras de Misericordia, la Virtud teologal de la Caridad, traducida en caridad social y política, el voto de pobreza como virtud escatológica, la comunicación cristiana de bienes, la opción preferencial por los pobres. Todo esto refleja la perspectiva y el trasfondo teológico del tema de la propiedad, entre el que ocupan un lugar importante la eclesiología y el compromiso cristiano.

I. ORIGEN DEL PLANTEAMIENTO ACTUAL

Hasta el siglo XVIII, en el que comienza a considerarse que las estructuras son mudables, había prevalecido en el horizonte cristiano la terminología teológica sobre la propiedad. Desde entonces, en la medida en que las leyes de economía se extendieron, fueron emancipándose de la terminología teológica y del terreno de la ética. Posteriormente, en la medida en que lo ético y el concepto de pecado van perdiendo actualidad en el ámbito de la problemática social, la razón religiosa abandona este campo y la realidad social queda dominada por el positivismo político-técnico. Este proceso sigue el siguiente orden:

[2] Cf. FLECHA, J R., *Teologíc moral fundamental*, o c , cap VII-VIII, p 213-265

Primeramente se produce una clara secularización de todo derecho sobre la propiedad [3]. A la legitimación racional y filosófica le sigue la legitimación científica. Desde la consideración del «orden natural de las cosas» o el estado de naturaleza rusoniano, relacionado con la Ley Natural y la Ley Divina, hasta la cultura del «dejar hacer... dejar pasar» donde el mundo camina por sí mismo, pasando por la concepción del mejor gobierno como aquel que no gobierna nada (Thoreau), van surgiendo opiniones diversas de la propiedad que podíamos sintetizar diciendo: se formula el derecho inalienable del individuo a la propiedad privada (Locke) [4] como producto de su trabajo significando una auténtica defensa de la eficacia del burgués [5]. Estos principios serán traducidos a la economía clásica de corte analítico por la escuela mercantilista en Inglaterra, la fisiocrática en Francia y finalmente por Adam Smith en su obra «Las riquezas de las naciones».

En segundo lugar, a esta secularización le siguió una legitimación teológica con consecuencias negativas por su separación de la tradición patrística. Si, siguiendo el esquema capitalista, la «mano invisible de las leyes de la economía» era el mismo Dios, el hombre no tiene más que aceptarlas. Como consecuencia, la justicia de la propiedad fue dejada, por una parte, en razón de la misma teología, en manos del darwinismo social o del capitalismo liberal, para quien sólo el fuerte tenía derecho a sobrevivir. Por otra parte, esta reacción supuso una corrección profunda del pensamiento de los Santos Padres olvidando la doctrina del destino universal de los bienes y afirmando que la propiedad privada es de derecho natural [6]. Esta opinión teológica hizo posible que Napoleón afirmara cínicamente que «una sociedad no puede existir sin la desigualdad de las fortunas. Y la desigualdad de las fortunas sólo puede ser soportada si la religión afirma que, más tarde y hasta la eternidad, el reparto se hará de otro

[3] HOBBES, T., *Philosophical Rudiments concerning Government and Society* (1651). Hobbes reduce el derecho de propiedad al de la propia capacidad restringiendo este concepto al de persona cuya esencia es la libertad en cuanto depende de la voluntad de los otros. Cf. HARRINGTON, J., *Oceana and other Works* (Londres 1971). LIVELLATORI, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, 3 vols. (Nueva York 1934).

[4] LOCKE, J., *Two Treatises on Government* (Cambridge 1960). Este autor afirma que «el hombre tiene por naturaleza el poder... de conservar su propiedad, es decir, la propia vida, libertad y fortuna», denominando de esta manera como propiedad la vida, la libertad y la fortuna.

[5] El lector puede encontrar un buen comentario de este aspecto en MACPHERSON, C. B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, 225-291.

[6] Cf. TAPARELLI, L., y LIBERATORE, P. Muchos teologos a partir del siglo XVIII habían descalificado las posiciones de los Santos Padres considerándolas como «rigoristas» y «maximalistas». E incluso Pío X llegó a declarar en 1903 que «es conforme al orden establecido por Dios que en la sociedad humana haya gobernantes y gobernados, patronos y proletarios, ricos y pobres».

modo». De esta manera la Declaración de la Revolución Francesa había proclamado el carácter inviolable y sagrado de la propiedad privada [7].

En tercer lugar, el Magisterio eclesiástico matizó en el ámbito de la cuestión social más que estos teólogos respondiendo a las propuestas de otros teólogos y a la reacción ante la cuestión social de muchos cristianos comprometidos, principalmente en Europa. Así, León XIII, aunque reacciona con precaución ante el elogio que hace el capitalismo de la propiedad, también defiende, con gran escándalo en su época, que el salario de los obreros debe ser suficiente como para permitir su acceso a la propiedad de los medios de producción. Al mismo tiempo volverá a las enseñanzas de Santo Tomás, como veremos más tarde, en cuanto se refiere a la distinción entre gestión y uso.

K. Marx había denunciado la licitud de la propiedad privada, en concreto de los medios de producción, ya que consideraba inaceptable a la empresa capitalista debido a la alienación económica que el obrero padece en ella en razón al contrato de salario. Su objeción se funda en la afirmación de que la materia prima y los medios de producción no pueden ser propiedad de nadie.

II. PROPIEDAD Y DERECHO

Exponemos algunas cuestiones que nos recuerdan la moral tradicional en conexión con el derecho y algunas que nos introducen en la visión nueva de la propiedad, que van desde el derecho de propiedad hasta el análisis del concepto mismo de propiedad.

1. Derecho de propiedad

Nos introduce en el mundo de lo «propio» y de lo ajeno. El «suum» [8] tiene un sentido amplio en cuanto incluye los bienes, la libertad y las obligaciones de cada uno. Así, el fundamento de este derecho es la persona humana en la doble dimensión, remota y próxima, de la ley eterna y de la naturaleza humana. La persona humana tiene, por tanto, derecho a poseer. Este derecho es inviolable y puede ejercer la coactividad para mantenerlo. Por ello, el destino universal

[7] El art. 544 del Código Napoleónico afirmó que «la propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas con tal que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y reglamentos». De este código francés se deriva todo el derecho actual, latino y germánico, sobre la propiedad. A través de él fue transmitido al mundo capitalista.

[8] La definición latina decía: «Est quod alicui quod debetur tanquam suum».

de los bienes es un principio incuestionable y «todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, a ello están subordinados» (PP 22).

Por esto, la ley humana puede ser fuente de derechos en cuanto puede constituir nuevos derechos siempre que no vayan en contra del derecho natural, puede determinar y definir los derechos naturales indeterminados y puede urgir y tutelar los derechos de orden natural [9]. Según se considere o no la propiedad como uso-apropiación de bienes, en cuyo caso es un derecho natural, se concibe la propiedad en general o en concreto, ya que «ningún sistema específico y concreto de propiedad es necesario ni está exigido por la naturaleza del binomio uso-apropiación de las cosas del hombre» [10].

2. Clases de derechos de propiedad

Antes de señalar los diversos tipos de propiedad puede ser oportuno recordar la afirmación de Juan Pablo II sobre este concepto. La tradición cristiana siempre ha entendido el derecho de propiedad «en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho de la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes» (LE 14).

Indicamos algunas formas de adquirir propiedad, que van desde el dominio hasta las más modernas, como los alquileres y leasing. Como señaló el Concilio Vaticano II (GS 69 y 71), junto a las múltiples formas de propiedad, tanto privada como pública, pueden concebirse otras nuevas para el futuro (cf. CA 31-32) [11]. Esta realidad obligará a estar atentos a las afirmaciones abstractas sobre la propiedad.

— Dominio. Es la legítima facultad moral de disponer de alguna cosa como propia. Es una facultad conforme a la razón y a las leyes, no a la fuerza, de usar, disfrutar y consumir lo propio [12]. La esencia y el origen del «dominio» están en la capacidad inherente al ser humano y no en la fuerza de uso y consumo. Es, por tanto, una facultad antropológica, más que física. Por esta razón debe ser estudiado en el campo de la moral y en el del derecho. Si este derecho lo tienen varias personas sobre algo «indivisible en sí mismo», lo llamamos condominio.

[9] OTTE, G., *Derecho y moral*, en Col. *Fe cristiana y sociedad moderna* 12 (Madrid 1986) 15-22. Cf. FLECHA, J.R., *Teología moral fundamental*, o.c., 238.

[10] HIGUERA, G., o.c., 382.

[11] MATTAI, J., «Propiedad», en *DTI* (Salamanca 1982) 923-924.

[12] SANTO TOMÁS, *STh* II-II, q.66 a.2,6.

— Usufructo. Este estilo de propiedad es frecuente, como uso y apropiación de bienes tanto de producción en empresas y talleres como en viviendas e instrumentos de uso y consumo ordinarios. Es el derecho real y temporal del usufructuario de usar y disfrutar de una cosa ajena pero no de su substancia. El usufructuario tiene el deber moral de cuidar de la cosa, pagar los deterioros, las rentas y devolverlo en el tiempo convenido.

— Nuevas formas: *leasing* [13]. Esta forma reciente de «posesión» no es, legalmente, propiedad, sino alquiler. Sin embargo, sí es una forma moral de propiedad. La inmensa mayoría de los bienes de producción se compran en la actualidad a través de esta «argucia» contractual (financiera, jurídica y fiscal). Junto a los *leasing* se encuentran otras formas de adquisición de propiedad como seguros, herencias, loterías, ventas a plazo, planes de jubilación, hipotecas, etc. «Siempre dentro del tema de los cambios sociológicos en lo que se refiere a la relación del hombre con los bienes, se muestran dignas de interés las variaciones que conciernen a las fuentes de renta en la actualidad, es decir, los salarios de trabajo, la paga de los empleados, los beneficios y superbeneficios, las rentas urbanas (que están en el origen de numerosas especulaciones y de la consiguiente acumulación de capitales) y las ganancias exorbitantes de ciertas categorías privilegiadas» [14].

— Propiedad comunal. Se trataría de una especie de condominio de tipo social que pretende suavizar la apropiación definitiva y potenciar el destino universal de los bienes y su carácter social abierto. Uno de estos usos, frecuente en zonas tradicionales, es el caso de los *fetosin* [15] o la cesión de bienes municipales a sus vecinos durante un tiempo limitado para su explotación.

El trabajo, asimismo, es considerado como título de propiedad. Algunos plantean la discusión sobre si es el único título de propiedad existente. Es preciso distinguir título de propiedad para adquirir bienes y el derecho a usar/consumir los bienes necesarios para vivir. En el segundo caso todos tienen derecho a usar los bienes para vivir y en el primero el trabajo es el único título de propiedad, ya que incluso los que no pueden trabajar reciben de los otros el fruto de su trabajo [16].

[13] Los «leasing» son una forma usada frecuentemente por los sistemas bancarios en sus intervenciones financieras y comerciales.

[14] MATTAI, G., o.c., 924.

[15] Los «fetosin» son aquellas explotaciones comunitarias de fincas y terrenos en zonas de agricultura tradicional, pertenecientes a concejos y ayuntamientos.

[16] HIGUERA, G., o.c., 388-389.

3. Objeto del derecho de propiedad [17]

En primer lugar, existe el capital y el patrimonio. El capital es el conjunto de bienes que se destinan a la producción de nuevos bienes, o visto desde el punto de vista técnico, son los bienes no directamente consumibles que intervienen en la producción de otros bienes de consumo. El patrimonio, en cambio, son bienes transmitidos por compra o herencia que son apreciables económicamente aunque no produzcan directamente otros de consumo. Hoy son valorables y, por ello, pueden producir indirectamente por sus equivalentes avales en el mundo de la inversión.

En segundo lugar, el objeto de propiedad incluye bienes internos, externos y mixtos, regulados moralmente de acuerdo con el grado de vinculación a la persona y en respeto a su dignidad; en definitiva, cualquier bien de consumo y de producción atribuible a unos sujetos y no a otros por la legislación positiva.

En tercer lugar, señalamos los «mínimos vitales de dominio». Se tratará de someter a regulación legal de la propiedad y al orden moral, fundamentado en el bien del hombre, algunos mínimos vitales de apropiación de bienes tanto de consumo o subsistencia (vivienda, alimentación, medicamentos, enseñanza...) como de producción.

4. Concepto de propiedad

En sentido estricto podemos entender la propiedad como la capacidad para disponer de valores materiales o la cosa en sí misma. En sentido amplio es la capacidad de disponer de derechos obligatorios, valores patrimoniales, derechos asociados y derechos sobre bienes inmateriales. Con lo dicho hasta ahora se suele distinguir entre facultad de poseer y la posesión, que designa la tenencia objetiva de una cosa con independencia del derecho a la misma, entre propiedad privada y propiedad común, y entre la propiedad de los bienes de uso y de los bienes de producción.

Estamos, pues, ante un concepto de propiedad considerada de forma genérica en la que se encuentran muchas formas de propiedad concreta. La reflexión sobre la propiedad genérica es aplicable a la propiedad en concreto (privada, pública, estatal) y no a la inversa, ya que en cada tipo de propiedad específica siempre existe algún matiz que no se encuentra en la general.

[17] Cf. MATTAI, G., «Propiedad», en *DETM*, 866-874 y 1554-1558.

III PERSPECTIVA TEOLOGICA

La reflexión ético-teológica, en un ámbito ecuménico y como planteamiento de la relación hombre-bienes, tal como aparece en la Sagrada Escritura, en la lectura profética de los signos de los tiempos y en la experiencia humana, se muestra «crítica tanto a las formas históricas de la propiedad como de toda la ordenación económica debido a la logica inhumana» [18] que en la práctica las mueve.

1 Reflexión bíblica [19]

Teniendo en cuenta el contexto religioso en que se sitúan las afirmaciones de la Sagrada Escritura en lo que se refiere a la relación hombre-riqueza, puede decirse que la Biblia afirma que la riqueza viene de Dios. Oponerse al señorío de Dios sobre las cosas era apoyar el dominio de los ídolos Como Dios es el verdadero propietario, el hombre es administrador de esos bienes en nombre de Dios. Pero, debido al pecado, la posesion de los bienes por parte del hombre tiene el peligro de caer en la confianza en sí mismo y no en Dios Ante esto, se recuerda continuamente que los bienes son signos de la bendición de Dios

a) En el Antiguo Testamento [20], la doctrina más importante sobre la propiedad indica la validez de la propiedad y es colocada bajo la protección de la ley moral «no robarás» ni desearás los bienes ajenos (Ex 20,15 17, Dt 19,21), ya que Dios tiene un dominio especial sobre los bienes terrenos, por lo que se los ha confiado al hombre en préstamo (Lev 25,23).

Asimismo se puede decir que la propiedad está sujeta a obligaciones sociales para indicar el dominio supremo de Dios sobre ellos. Se pueden mencionar el año sabático o de tierras en barbecho (Ex 23,10ss), la condonación de deudas con ocasión del año sabático (Dt 15,1ss), el año jubilar (Lev 25,8-16), el deber de pagar el diezmo y la prohibición de la usura (Ex 22,24, Lev 25,36)

En el mismo contexto, la propiedad tiene un carácter sagrado Nos puede ayudar a ver la sacralidad de la propiedad el considerar la prohibición de la explotación de la naturaleza por parte del hombre

b) Como todo en el Nuevo Testamento [21], la propiedad ha de observarse bajo el prisma del Reino de Dios Las afirmaciones sobre la propiedad tienen en este contexto un carácter más bien secunda-

[18] MATTAI, G , o c , 922
[19] Cf ZSIFKOVITS, V , «Propiedad», en *NDMC* (Barcelona 1993) 487ss
[20] HENGEL, M , o c , 20-32
[21] HENGEL, M , o c , 33-42

rio. Teniendo presente este hilo interpretativo podríamos resumir diciendo que la propiedad se da por supuesta y se protege (Mc 10,19), las cosas creadas han sido confiadas al hombre, quien ha de disponer de las mismas con un sentido de responsabilidad y ha de comportarse como un administrador de las mismas

Pero las riquezas representan un peligro para la salvación del hombre (Mc 4,18ss, Lc 12,15) Por ello, para preservar su libertad interior necesita un distanciamiento interno respecto de los bienes de este mundo (Lc 10,30ss, Gál 5,13ss) Existe una crítica radical por parte de Jesús contra la propiedad especialmente en los sinópticos Esta crítica se sitúa dentro de la predicación del Reino Su actitud es de plena libertad frente a la propiedad

La propiedad se encuentra además bajo una reserva escatológica [22] (1 Cor 7,30) Como la figura de este mundo es transitoria, hay que poseer los bienes cual si no se poseyeran. Lo decisivo es no perderse en los mismos En las cartas paulinas, el problema de la riqueza y de la pobreza queda marginado en su conjunto Lo propio de estas comunidades no era la disciplina legal respecto a lo propio o ajeno sino la disciplina propia de una sociedad libre y comunicativa

Detrás de estas afirmaciones sobre la propiedad está el mensaje central del Nuevo Testamento la doctrina de la hermandad de todos los hombres en Cristo y por Cristo, la doctrina sobre la filiación divina de todos los hombres y la doctrina de las bienaventuranzas en el sermón del monte Pero también existe hoy una reflexión sobre el ideal de comunidad de la antiguedad clásica como puede verse en las propuestas lucanas de los Hechos de los Apóstoles [23] «La libertad frente a las posesiones, manifestada en la autarquía, no esta tanto al servicio de una meta positiva, como podía ser el Evangelio, cuanto para defenderse de los deseos nocivos... Al individuo le compete una medida moderada de propiedad privada, la necesaria para la vida Esto complica el rechazo consciente de una ascesis radical y apunta a un cierto aburguesamiento, historicamente inevitable, en la Iglesia cristiana antigua Más aún, cabría preguntarse hoy día si la fase burguesa de nuestra historia no habrá aportado el mayor proceso de aprendizaje en lo que afecta a una mayor tolerancia y humanidad e incluso a una compensación entre las clases sociales» [24]

[22] HENGEL, M, o c, 52-53 Cf ALBERT, J M, *Per una teologia dell epoca industriale* (Asis 1973) 55

[23] Las propuestas de Hech 4 32 tienen analogias con la comunidad de bienes de los ascetas de la doctrina platonica del Estado, de la comunidad primera de los pitagoricos en el sur de Italia Cf HENGEL, M, o c, 18 y 71

[24] HENGEL, M, o c, 73 La reflexion de este autor puede ayudar a profundizar en actitudes como 1 ' La valoracion positiva del trabajo manual y de la adquisicion

2. Reflexión teológica

Con las referencias bíblicas anteriores vemos el tema desde la reflexión teológica centrada en núcleos siguientes: la palabra de la tradición basada especialmente en la reflexión de los Santos Padres, la reflexión teológica, la doctrina del Magisterio eclesial y, por último, el análisis ético.

1) *Santos Padres e historia*

Podemos decir que la labor de los Padres [25] en un principio es la de codificar teológicamente el tema. El origen de esta codificación es bíblico. Los Padres recuerdan la pregunta de San Juan: ¿Cómo puede amar a Dios quien no es capaz de amar a su prójimo? (1 Jn 4,20). Existen muchas formas de ejercer dicho amor al prójimo. La teología moral investiga principalmente cómo y de qué manera debemos transferir, compartir, comunicar nuestros bienes y propiedades con los necesitados, es decir, con aquellos que carecen de ellos.

La teología patrística tuvo el acierto de presentar el tema dentro de la clave que le es propia: la clave moral, es decir, la causa fundamental del mal reparto de la propiedad sobre el mundo reside en el desorden moral producido por los seres humanos debido a su pecado [26].

Con la utilización de este concepto, la primera doctrina social de la Iglesia logró valorar y juzgar la deshumanización que la escasez de bienes provoca en la historia, descubrió en su origen responsabilidades personales y denunció la existencia social de los culpables (pecadores). Este tema sobre el origen de la propiedad privada, como consecuencia de la caída, tuvo un gran influjo en la historia de la Iglesia. Lo encontraremos en la teología franciscana y protestante, en concreto en Zwinglio y Melanchton.

Al basarse en esta categoría, los primeros teólogos cristianos no tuvieron prejuicios de conciencia, ni buscaron el apoyo político para

moderada de bienes 2.ª La fuerte infiltración de capas sociales distinguidas en la Iglesia 3.ª La asistencia general a pobres

[25] HENGEL, M., o c, 73ss ORABONA, L., *Cristianesimo e proprietà Saggio sulle fonti antiche* (Roma 1964) MASA, M G, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo* (Roma 1980) ION, R, *La solidarieta nelle prime comunita cristiane* (Roma 1989)

[26] SAN GREGORIO NACIANCENO, hom 14, c 25 PG 35,892 Cf *Pseudoclementinas*, hom 3,25 La idea de que la propiedad es la raíz de la insatisfacción humana recorre las exhortaciones de los Padres de la Iglesia antigua Lo relacionan frecuentemente con la narración del episodio de Caín considerado como asesino y mentiroso por su afán de poseer

enjuiciar las propias responsabilidades [27]. Clemente de Alejandría (150-215), Tertuliano (155-222), San Cipriano (200-258), San Juan Crisóstomo (347-407), San Basilio (329-379) [28], trataban del mal uso social de la propiedad individual y del posible pecado de los ricos sin ambigüedad y con la naturalidad, derecho y libertad con que hablaban de la Eucaristía. Para ellos, la posesión de cualquier bien sólo era legítima, desde el ámbito moral y teológico, si se tenían en cuenta los siguientes principios:

— todos los bienes creados tienen un destino universal;

— sus actuales propietarios deben sentirse tan sólo administradores, temporales, de dichos bienes;

— todo aquel que posee, tiene obligación de comunicar sus bienes con los más necesitados; en caso de lo superfluo, la comunicación efectiva es obligatoria porque pertenece a los pobres.

Quien no aceptaba este razonamiento y principios formaba parte del grupo ético-social de los pecadores.

Esta clave moral de codificación del concepto de propiedad tuvo una formulación progresiva más que homogénea a lo largo de la historia dentro de la Iglesia y de Occidente [29]. Existe una gran variedad de concreciones. Con la presencia de los propietarios ricos, el problema de la propiedad de los medios de producción y su marco estructural no existía tal como se plantea en la época de la industrialización. Hasta entonces se trataba, según lugares y tiempos, de una propiedad de tipo agrícola como economía cerrada; si se trataba de ciudades se hablaba de una economía artesanal o gremial y, en algunos lugares, llegó a existir el modelo comercial o economía de intercambio similar al sector terciario actual.

En la práctica, dos principios teológicos se van generalizando poco a poco dentro de la reflexión eclesial:

[27] Un testimonio primitivo de esto se encuentra en el comportamiento de Calixto, organizador de los cementerios cristianos de Roma, quien llegó a ser (217ss) el administrador de las finanzas de la Iglesia, incluida la asistencia a los pobres, por orden del obispo Ceferino El mismo llegó a legitimar como matrimonios plenamente válidos los vínculos de mujeres cristianas distinguidas con esclavos o libertos cristianos, acciones prohibidas por el derecho romano (cf *Hip*, *Refu* 9,12,24). Según Gulzow, desde la epoca del Nuevo Testamento ésta fue la primera declaración tajante de igualdad de derechos de los esclavos.

[28] SAN JUAN CRISOSTOMO, *12 Hom in I Tim* 4 PG 62,563ss SAN BASILIO, *Homilia «De avaritia»* PG 31,276 SIERRA, R, *Doctrina Social y Economica de los Padres de la Iglesia* (Madrid 1987)

[29] Como hemos visto más arriba, el pensamiento de la Iglesia antigua sobre la propiedad no sólo se basaba en la Sagrada Escritura, sino también en el pensamiento y costumbres de la antiguedad clásica Puede verse en el discurso de San Ambrosio, obispo de Milán (339-347), sobre Ciceron (PL 16,67), en las Comedias de Aristófanes (590-594), en OVIDIO, *Met* 1,89ss Cf KOSTER, H, *Introducción al Nuevo Testamento*, o c, 73-135

a) *El carácter creacional de la propiedad.* Dios es el primer y último, y, por tanto, auténtico propietario, en sentido estricto, de todo lo existente. Nos recuerda el valor de la ley del Sábado y de la amnistía, con lo que se proclamaba fundamentalmente a Dios como Señor del tiempo y del espacio. Y, como consecuencia, el derecho a la propiedad de cualquier otro ser particular, público o privado, es un derecho secundario.

b) *Carácter instrumental de la propiedad.* Dios ha querido que de su propiedad disfruten todos los hombres. Es decir, por derecho natural (creacional o primario), los bienes están destinados a un disfrute común. La creación ha sido prestada a los hombres, sus segundos propietarios, para que gestionen y ejerzan sobre ella su señorío. Pero esta gestión tiene límites: cuidar sus bienes, multiplicarlos y comunicarlos.

Desde esta doble percepción teológica —el carácter creacional y el instrumental de la propiedad— se codifica la moral de los creyentes y el juicio sobre la realidad política y sociológica. Lo veremos después en la reflexión teológica y sus fundamentos históricos.

Resumiendo la aportación bíblica y patrística a la reflexión sobre la propiedad, se puede afirmar que la discusión en torno a la propiedad irrumpe ya con radicalidad en la predicación de Jesús y nunca reposa tranquila en la antigua Iglesia, ni encontró una solución clara y pacífica. El reto social que iba anejo a ella envió al mundo clásico nuevos impulsos, que pueden calificarse sin exageración de revolucionarios. Es verdad que la posibilidad de revolución de esta nueva ética social del ágape y, a su vez, de la compensación recíproca quedó reducida primordialmente a las Iglesias cristianas. El Estado quedaba fuera de su radio de acción. Las fuentes eran, de una parte, la idea griega del derecho natural y el ideal ascético de la autarquía y, de otra parte, la tradición profética del Antiguo Testamento y la tradición sapiencial judía. Pero, sobre todo, el estímulo del mensaje cristiano primitivo. Incluso cuando se llegó históricamente a soluciones inevitables de compromiso, siguió actuando de fermento la intención crítico-social del cristianismo primitivo. Su fundamentación era expresamente teocéntrica. Incluso la esquematización sacada del derecho natural quedó incluida en este teocentrismo de carácter cristológico y transformada así en esta fórmula: la bondad de Dios que cobra forma en la obra de Cristo libera a los creyentes para hacer el bien a mansalva, suprime las barreras sociales y procura un equilibrio social justo [30].

[30] Cf. M. Hengel, o.c., 52-53.72.

2) *Reflexión teológica*

San Agustín (354-430) se acerca a contemplar la dimensión religiosa de la propiedad y la política social presentando la dimensión de inmoralidad y de injusticia social, respectivamente, de la propiedad. El Obispo de Hipona intentó definir la raíz de este mal con categoría universal, como origen de todos los males, desde la categoría de «pecado original».

Para entender esta enseñanza agustiniana es preciso recordar que su concepto de ley natural es distinto al actual. El da a la ley natural un sentido histórico y bíblico, es decir, considera la ley de la humanidad en los orígenes, en el estado de integridad anterior al pecado. De esta manera, el destino común de los bienes está ligado al derecho natural y la propiedad privada se vincula a la naturaleza viciada por el pecado [31].

En esta categoría Juan Pablo II y el *Catecismo de la Iglesia Católica* centrarán también la categoría de «estructura de pecado». Juan Pablo II afirma que en la historia se han introducido «condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo», pero que se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidos siempre a actos concretos de las personas que los introducen y hacen difícil su eliminación (SRS 36). Y el *Catecismo,* más explícito aún, afirma: «Así, el pecado convierte a los hombres en cómplices unos de otros, hace reinar entre ellos la concupiscencia, la violencia y la injusticia. Los pecados provocan situaciones sociales e instituciones contrarias a la bondad divina. Las "estructuras de pecado" son expresión y efecto de los pecados personales. Inducen a sus víctimas a cometer a su vez el mal. En un sentido analógico constituyen un pecado social» (n.1869).

En este sentido, San Agustín, desde esta perspectiva sociológica, al relacionar la existencia de una propiedad insolidaria en la historia con su concepto teológico de pecado original, presentaba la solidaridad económica entre los hombres no sólo como mandamiento cristiano sino también como ideal social:

— la propiedad común de los bienes creados corresponde a la naturaleza íntegra y por tanto auténtica del hombre, es decir, al estado anterior a su caída en el pecado original;

— la propiedad privada, en consecuencia, ha de ser tolerada, únicamente, en cuanto fenómeno histórico inevitable (debido a la iniquidad del hombre: «per iniquitatem... facta est divisio»). Fenómeno contrario al ideal cristiano.

[31] Cf. AUBERT, J M., o.c., 65.

Desde esta enseñanza, San Agustín, repitiendo en muchos casos la doctrina patrística anterior, recuerda la injusticia de la riqueza, la necesidad de dar lo superfluo, la «hipoteca social» de la propiedad y la dignidad del pobre [32].

En este ideal, expresado así por San Agustín, en el que la posesión de bienes en común es primaria, primigenia y superior, teológicamente hablando, a cualquier clase de posesión privada, se abre una serena esperanza la comunicación cristiana de bienes (la solidaridad y el fin de las injusticias) es históricamente viable no sólo porque es necesaria para el hombre, sino porque teológicamente está bien fundamentada

También el decreto de Graciano en el siglo XII decía al respecto «El uso común de todo lo que hay en este mundo destinábase a todos, sin embargo, debido a la iniquidad, uno dice que esto era suyo y otro dice que aquello era de él Y así se hizo la división entre los mortales» El decreto de Graciano, fundándose en San Ambrosio y San Juan Crisóstomo, ve en la propiedad privada el efecto de una apropiación injusta original, fruto del pecado

Más expresivo y descriptivo será Santo Tomás un siglo más tarde. Por un lado legitimará la realidad histórica de la propiedad privada. Pero por otro prestará los elementos básicos, tanto al Derecho privado como al público, para fundamentar su regulación social, al diferenciar (aristotélicamente) entre poder de disposición del propietario y su poder de uso ilimitado Él afirma que es lícito a alguien poseer algo como propio y es natural al hombre la posesión y el uso de las cosas [33] En él, la doctrina sobre la propiedad encuentra su equilibrio y su sistematización «substancialmente definitiva en el ámbito del pensamiento cristiano» [34]

Siguiendo a Santo Tomás en la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción (q 66) podemos decir que, en cuanto a la naturaleza de las cosas, éstas son comunes. Por ello, no es lícito cerrar a otros el camino para gozar de los bienes comunes Asimismo es ilícito el apropiarse de alguna cosa común En cuanto a los bienes exteriores al hombre, le compete el uso, la disposición y la gestión de las cosas, ya que cada uno es más solícito en lo propio que en lo común a todos, se administra mejor cuando una cosa es propia y la paz entre todos se conserva mejor Asimismo al hombre le compete el disfrute de las cosas y por ello el hombre no puede tener las cosas exteriores como propias sino como comunes

[32] Cf SAN AGUSTIN, *In Psalmos* 48 PL 36,552, 147 PL 37,1922, *Sermon 50* PL 38,327, 239 PL 38,1128, *Tratados sobre el Evangelio de Juan* VI, cap I,25 y 26 PL 35,1436-1437

[33] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q 66 a 2

[34] CAMPANINI, G , *Persona e proprietà* (Roma 1964) 16

Santo Tomás distingue lo que podemos llamar el nivel humano, es decir, la propiedad como una categoría que manifiesta el señorío del hombre sobre las cosas, el nivel sociologico o la llamada apropiación de un bien como realidad social en sus niveles colectivo, familiar, privado, nacional, etc., y, dentro del nivel de apropiacion, la capacidad de gestión (nivel jurídico social de la apropiación) y la capacidad de uso o libre disposición (nivel ético) En este nivel etico, los bienes tienen un destino universal·

> «en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que facilmente de participacion en ellas a los otros cuando lo necesiten» (II-II, q 66 a 2)

Según Santo Tomás, la propiedad privada es justificable no solo por las consecuencias históricas del pecado original como decía Agustín, sino también por la necesidad de hacer más eficaz la gestion de los bienes y por la paz social, es decir, para evitar contiendas Se sitúa en el marco de un concepto metafisico de la ley natural y analiza las razones psicologicas e historicas que justifican la apropiación privada de los bienes [35]

3) *Doctrina Social de la Iglesia*

En la Doctrina Social de la Iglesia [36], la doctrina tradicional tomista continúa en las primeras encíclicas y comienza a generalizarse a partir de la reflexión magisterial después de la primera guerra mundial, universalizandose con el Concilio Vaticano II, con Juan Pablo II y con el *Catecismo de la Iglesia Catolica*

a) León XIII [37] plantea la cuestión como crítica al rechazo de los socialistas (RN 2) de la propiedad privada Con claridad distingue el destino universal de los bienes de la legitimidad de la propiedad privada segun las capacidades que el hombre posee en la legitima delimitacion de las posesiones segun culturas e instituciones «pues Dios dio la tierra en común al genero humano no porque quisiera que su posesión fuera indivisa para todos, sino porque no asig-

[35] MATTAI, G o c , 929 FERNANDEZ, A , *Teologia Moral* o c , 160-166 Cf *STh* II II q 66 a 7

[36] Cf GALINDO A , *Propiedad privada y propiedad del saber* o c 189-226 La evolucion de la Doctrina Social de la Iglesia queda reflejada en la reflexion de ALBERDI R , *Evolucion de la Doctrina de la Iglesia sobre la propiedad* en *DocSoc* 40 (1980) 85-111

[37] LEON XIII *Quod Apostolici muneris* 1 Sobre la enseñanza del Magisterio en el siglo XIX puede estudiarse la aportacion de R COSTE, *Eglise et vie economique* (Paris 1970)

nó a nadie la parte que había de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos» (RN 6). En este mismo contexto presenta el trabajo como título de propiedad.

b) Pío XI es el primero que acentúa la función personal y social de la propiedad. Recuerda el poder del Estado para regular la propiedad en función del bien común y según la función social inherente a la misma propiedad (QA 45-47).

c) Pío XII restablece el valor fundamental y primario del destino universal de los bienes (1 junio 1941) pero exalta la propiedad capitalista por miedo al comunismo. Insinúa la posibilidad de que se difunda la propiedad de los medios de producción, impulsa la dignificación del trabajo como partícipe en la gestión de la empresa y descubre la dimensión estructural en que se mueve la vida económica.

d) Juan XXIII continúa defendiendo el derecho de propiedad de los trabajadores, aunque mantenía la concepción natural del derecho de propiedad. En este sentido insiste en que la propiedad privada es un medio eficaz para la afirmación de la persona humana, ejercicio de su responsabilidad, un elemento de seguridad familiar y un cauce para la armonía de la convivencia social (cf MM 112).

«La historia y la experiencia demuestran que en los regímenes políticos que no reconocen a los particulares la propiedad, incluida la de los bienes de producción, se viola o suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana en las cosas más fundamentales» (MM 109). Aplicándolo a la propiedad privada de los medios de producción, Juan XXIII, en el texto antes citado, y otros textos del Magisterio social (MM 104; PP 26; GS 71) afirman que «el derecho de propiedad privada aun en lo tocante a los bienes de producción tiene un valor permanente ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza, la cual nos enseña la prioridad del hombre individual sobre la sociedad civil y, por consiguiente, la necesaria subordinación teleológica de la sociedad civil».

e) Pablo VI recuerda la dimensión social de la propiedad resucitando el pensamiento de San Ambrosio: «No es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo has apropiado» (PP 23) [38]. Con estas fuentes puede decirse que la riqueza es siempre ajena. Pero los sistemas de riqueza hacen imposible el uso justo de lo ajeno por la avidez que desata en los ricos. Pablo VI es consciente de que hoy esto se agrava porque la capacidad de producción ha alcanzado cotas insospechadas y el problema se plantea a nivel no sólo de personas sino también de países. Por ello, la *Populorum progressio* afir-

[38] Cf. San Ambrosio (340-397), *Libro de Nabot el israelita:* PL 14,765.

ma que «la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto».

f) El Vaticano II valora el sentido comunitario de las cosas propias: «El hombre, al servirse de esos bienes, debe considerar las cosas externas que posee legítimamente no sólo como suyas, sino también como comunes, en el sentido de que han de aprovechar no sólo a él, sino también a los demás» (GS 69). Reconoce, por tanto, la propiedad matizada desde el destino universal de los bienes y la función social de la misma. En concreto, el Concilio (GS 71) reconoce:

— el destino universal de los bienes a todos los hombres;

— el derecho de todos a participar en las iniciativas económicas;

— la exigencia de una intervención más orgánica del Estado;

— la legitimidad de la propiedad pública de los grandes medios de producción;

— la función primaria del trabajo en la vida económica;

— la importancia de las formas sociales de propiedad.

g) Juan Pablo II será el gran pontífice de la dimensión social de la propiedad y el destino universal de los bienes. Dentro del contexto de sus encíclicas sociales, en su célebre discurso de Oaxaca (México) retomó la clásica teología tomista para reafirmar la hipoteca social que grava sobre la propiedad privada y recuperará en la SRS 36 el viejo concepto clave de pecado, como hemos visto anteriormente: «No se puede llegar fácilmente a una comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan» (SRS 36). El llevará la doctrina sobre la propiedad al terreno de la praxis y del testimonio del sujeto mismo y global de la DSI que es la misma Iglesia: «De hecho, la verdadera comunidad cristiana se compromete también a distribuir los bienes terrenos para que no haya indigentes y todos puedan tener acceso a los bienes según su necesidad» (RM 26).

Desde la encíclica *Centesimus annus* conviene recordar la doctrina sobre el uso de los bienes al menos al considerar las grandes diferencias que se van aumentando entre Norte y Sur y ante el movimiento de la economía mundial [39]. Claramente, Juan Pablo II había manifestado en *Laborem exercens* que el problema decisivo no es la titularidad de la propiedad sino su destino. No de quien es sino a quien sirve. «El único título legítimo para la posesión es que sirva al trabajo» (LE 14). En esta encíclica había situado la propiedad en torno al trabajo afirmando que «la propiedad se adquiere ante todo por el trabajo». En resumen, Juan Pablo II recoge la doctrina tradi-

[39] LAURENT, PH., «La propiedad privada y el destino universal de los bienes», en AA.VV., *Tened en cuenta...*, o.c., 151.

cional en lo que se refiere al destino universal de los bienes y a los límites de la propiedad en base a su función social.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, además de declarar a la familia con capacidad de propiedad privada (2211) y que el hijo no puede ser objeto de propiedad (2378), hace una síntesis teológica y magisterial del tema en relación directa con la cuestión del destino universal de los bienes (2401-2406): es Dios quien confió al hombre los recursos de la tierra. El reparto de la tierra es legítimo para garantizar la libertad y la dignidad de las personas. De todos modos el trabajo puede ser un camino de acceso a la propiedad, aunque continúa siendo primordial el principio del destino universal de los bienes. Por ello terminará diciendo que «la autoridad política tiene el derecho y el deber de regular en función del bien común el ejercicio legítimo del derecho de propiedad» (2046; cf. GS 71; SRS 42; CA 40; 48).

En este campo, para entender la aportación de la Doctrina Social de la Iglesia conviene volver a los tiempos de la enseñanza de la *Rerum novarum*, que, desde la dimensión universal de los bienes y las relaciones de los hombres, vuelve a replantearse el sentido y la regulación de la propiedad. Para ello, es importante distinguir derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo. El derecho natural afirma que todo es de todos, o el destino universal de los bienes. El derecho de gentes precisa y afirma que conviene repartir dado que la experiencia confirma (Santo Tomás q.66) que cuidamos mejor las cosas cuando son nuestras. Pero este reparto se ha de hacer entre todos para que no se viole el derecho natural. Este reparto debería hacerse atendiendo al principio «a cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus posibilidades». El derecho positivo es más preciso afirmando que aquí se reparte de forma concreta.

Se puede ir más lejos afirmando que nunca se ha dejado de afirmar que la propiedad es privada en cuanto a la gestión, pero no en cuanto a los beneficios que produce dado que éstos son de destino universal y deben ponerse al servicio de todos. Esta doctrina del destino universal de los bienes se orienta a través de tres vías:

1.ª Se han de estudiar otros tipos de propiedad que miren a la dimensión integral del hombre y a todos los niveles de vida social del hombre abierto a la universalidad: posibilidad de crear cooperativas, explotaciones comunales, etc. Para ello, deberían establecerse figuras jurídicas suavizadoras de la propiedad definitiva: alquileres, leasing, concesiones temporales y préstamos sin posibilidad de deuda. Creación de impuestos internacionales y, dentro de los mercados comunes, universalización de los salarios sociales.

2.ª Regulando legalmente la propiedad en espacios mínimos vitales, como en bienes de consumo (vivienda, alimentación, enseñanza) y de producción.

3.ª Y sobre todo haciendo un análisis crítico de la propiedad supraestatal. Se trataría de relacionar propiedad con destino universal de los bienes, es decir, la propiedad estatal de un país es privada respecto al conjunto de los Estados. Se trataría de estudiar la propiedad en forma planetaria.

Así sería importante estudiar el poder político y social y cultural que ha nacido de la propiedad de los bienes. La cultura deberá estar al servicio de todos los países, pues en todos ha nacido. La cultura es el resultado de la interferencia y relación de todas las culturas. Podremos hacer en este sentido, como veremos más adelante, un estudio de la experiencia de Justicia y Paz ante el problema de la deuda externa, de la vivienda y de la propiedad del saber.

3. Análisis ético

Desde el planteamiento de la cuestión y contando con la reflexión bíblica y teológica, consideramos la propiedad en las siguientes esferas: los niveles de comprensión, la respuesta ética a los diversos tipos de propiedad, la limitación de la propiedad privada y principios correctores de la misma.

En la enseñanza tradicional, la propiedad es considerada como un problema de igualdad de distribución de un patrimonio dado en la creación. En esta perspectiva, es difícil justificar una distribución igualitaria de los bienes atendiendo a las necesidades, ya que nadie puede exigir bienes que no ha producido. Sin embargo, los análisis modernos que nacen del contractualismo y que pasan de un análisis de los derechos de propiedad de tipo estático a otro de ámbito dinámico, subrayan cómo los bienes producidos tienen un carácter cooperativo y distributivo, es decir, son valorados en el nivel de la colaboración de los individuos, distinto del de la simple supervivencia.

En una condición presocial no existe otra riqueza que no sea la de los bienes que el individuo puede consumir inmediatamente. La posibilidad de producir y acumular riqueza y traer un beneficio duradero reside en la capacidad de cooperar y de motivar a los individuos para hacerlo. El contrato que funda la cooperación debe prever el respeto de las prerrogativas de todos los cooperantes.

1) *Niveles de comprensión*

Desde la concepción racional y bíblica del destino universal de los bienes es preciso valorar moralmente la propiedad siguiendo el

proceso que nos lleva a la apropiación y uso como elementos esenciales de la misma. Para comprender el sentido profundo de este proceso de la propiedad conviene marcar niveles que van de lo general a lo concreto [40].

En primer lugar, desde el «orden moral» entendemos que en la creación las cosas no se han asignado a personas concretas. Es decir, las cosas han sido creadas con un destino universal. Esta fuerza universal nace de su capacidad natural de extenderse y de la voluntad universal de Dios [41].

En segundo lugar, desde el «orden de la experiencia» o nivel realista vemos que las cosas son destinadas para el uso y consumo de personas concretas. Existe una relación estrecha entre las cosas y quien las usa, de manera que tanto éste como quien lo observa las considera como una extensión de quien las posee. El tener es una extensión del ser [42].

En tercer lugar, desde el «nivel social» y político existe una relación estrecha entre la apropiación y el uso. Quien se apropia de algo lo usa. En este sentido, el trabajo se define como el ejercicio de apropiación de la cosa para usarla como cosas concretas y trabajadas.

En este sentido, en cuanto al derecho de propiedad, podemos decir que «la apropiación de las cosas concretas necesarias para el hombre, excluyendo a los demás de ellas, en virtud de su trabajo, viene a ser reconocida de una u otra forma, pero siempre explícita y concretamente, por los sistemas jurídico-positivos de las distintas comunidades políticas» [43].

2) *La eticidad de algunas formas de propiedad*

Hasta ahora hemos hablado de propiedad en un sentido general. En el orden social principalmente nos encontramos con los tipos siguientes que exigen una lectura ética: necesidad y naturaleza de la propiedad, licitud de la propiedad pública y de la privada y el derecho a la propiedad privada de los medios de producción.

1) Si entendemos que la propiedad es el «uso y apropiación» de las cosas de forma espontánea, ésta es necesaria y natural para que el hombre pueda manifestar su ser en la dimensión económica del tener. Dígase lo mismo si consideramos las diversas formas

[40] Cf. HIGUERA, G., o.c., 378-380.

[41] Cf. JUAN PABLO II, LE 14. Esta es una afirmación frecuente en la Doctrina Social de la Iglesia, con su origen en la RN 6.

[42] JUAN PABLO II, LE 15. Cf. *STh* II-II, q.66 a.2.

[43] Cf. HIGUERA, G., o.c., 379. RN 6.

de propiedad (pública, colectiva, privada...) como medio para vivir. Si nos fijamos en cada una de las formas de propiedad como fin en sí mismas, éstas no son necesarias ni naturales, ya que anulan el fin principal de los bienes, que es su destino universal. La cuestión se dilucida en el respeto a la libertad de apropiación y uso para vivir.

2) Legitimidad ética de la propiedad pública. La estandarización de la propiedad pública a niveles nacionales, estatales, internacionales no la legitima, ya que esta expansión se debe a los poderes intervencionistas de carácter estatal e imperialista dentro de la actividad económica. La legitimación de la propiedad pública tiene su raíz en el fundamento ético del «bien común».

El problema se plantea en lo que se refiere a la señalización de los límites. En todo caso son discutibles las motivaciones políticas, ya que «la gestión de las empresas públicas debe estar sometida a estrecha vigilancia, para que ni aun en la misma administración del Estado y con peligro del bien común del país, el imperioso dominio económico se concentre en unas pocas manos».

3) Legitimidad ética de la propiedad privada. Si se entiende la propiedad privada no como apropiación absoluta de los bienes sino como la disponibilidad racional y libre de los bienes, es lícita, ya que el hombre es el único ser capaz de unir el presente y el futuro y de relacionar el futuro con el presente de forma racional.

4) ¿Es un derecho natural la propiedad privada de los bienes de producción? Como hemos visto en la primera parte, existen diversas opiniones políticas y economicistas sobre el tema. Una es la respuesta del liberalismo económico, otra la del colectivismo y otra la de una democracia económica. Hoy podemos observar cómo las concentraciones económicas y los monopolios plantean un problema moral interno porque llevan consigo una despersonalización de la economía y porque tienen un efecto destructor de la propiedad privada al hacer que disminuya el número de propietarios.

Siguiendo al Concilio Vaticano II (GS 65,68,71) es conveniente situarse dentro de las perspectivas de un orden dinámico superando la cuestión del «carácter natural del derecho de propiedad privada». En lo que se refiere a los medios de producción, «el documento conciliar nunca afirma que la posesión privada sea requerida inderogablemente para el bien de la persona y de los grupos intermedios. Aparece más bien la preocupación de que el desarrollo económico quede en manos de unos pocos individuos o de grupos superpoderosos» [44]. La solución vendrá por la exigencia de la participación so-

[44] MATTAI, G., o.c., 930.

cial y económica y a través de la garantía del desarrollo de la capacidad de iniciativa [45].

Cuando hacemos esta pregunta no hablamos del derecho de unos pocos a la propiedad, sino de todos. En este sentido afirmamos que todos tienen derecho a la propiedad privada de los medios de producción. Su justificación racional es la misma que la aplicada al derecho de propiedad privada en general. Pero aquí nos encontramos con un obstáculo práctico. No basta afirmar que el hombre tiene derecho natural a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción, si al mismo tiempo no se procura con toda energía que el ejercicio de este derecho se extienda a todas las clases sociales [46].

3) *Limitación de la propiedad privada*

Teniendo presente el principio racional general del destino universal de los bienes y su consecuencia de que en caso de necesidad el individuo puede tomar de lo «jurídicamente ajeno» para vivir, se entiende que la propiedad no es un absoluto. La fuerza del condicionamiento de la propiedad tiene su origen en la función social inherente a la misma propiedad, propia del hombre como ser racional y social. Varias son las laderas de esta limitación:

— En primer lugar, esta limitación lo es en razón del bien común de los que componen la sociedad. En concreto, en la mayoría de las entidades sociales el derecho civil reconoce el derecho a la expropiación.

— En segundo lugar, lo que importa en el campo de la propiedad no es tanto la titularidad jurídica cuanto la capacidad de todos al uso de los bienes.

— En tercer lugar, esta limitación está regulada atendiendo a la situación de los estados de necesidad, excluyéndose de los mismos a quienes puedan causar con la apropiación de lo ajeno más daños que los que se intenta evitar, cuando la situación de necesidad ha sido creada intencionadamente por el sujeto y si el necesitado tiene por oficio o cargo obligación de sacrificio [47].

4) *Principios correctores de la propiedad*

El derecho de propiedad privada y pública es un derecho natural, aunque conviene distinguir el derecho en sí y la realización de ese

[45] DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *Teología frente a la sociedad histórica* (Barcelona 1972).
[46] Cf. MM 103; GS 7; *STh* II-II, q.66 a.2.
[47] Cf. HIGUERA, G., o.c., 378ss.

principio en un determinado régimen de bienes económicos. El derecho es inmutable, pero la realización no es absoluta. Ante esto será necesario tener en cuenta el proceso de limitación:

a) Anterior al principio de propiedad privada hay otro derecho natural según el cual «todos los bienes son para todos los hombres».

b) Cuando un régimen de bienes económicos no es capaz de producir los bienes a que está ordenado, la propiedad de los bienes debe ser corregida inicialmente por los particulares; subsidiariamente por el Estado o por la sociedad internacional.

c) La intervención del Estado o de la autoridad internacional no ha de tender a suprimir la propiedad privada. Sin embargo puede expropiar o nacionalizar por razones del bien común. En este caso ha de regirse por los principios de socialización y de subsidiaridad.

d) La razón de la intervención del Estado no está en el poder sino en la autoridad que reside en la misma propiedad privada. La función social de la propiedad obliga aunque no intervenga el Estado.

e) Si un régimen de bienes económicos no debe modificarse en sí mismo, puede, sin embargo, darse una corrección en nombre de la justicia distributiva de algunos defectos del mismo.

f) En concreto podemos señalar algunos correctores existentes en la realidad de una sociedad avanzada:

Desprendimiento personal (limosna)	nivel privado.
Reparto de beneficios	nivel empresarial.
Sistema fiscal (redistributivo)	nivel social.
Seguridad social	nivel social.
Política de rentas	nivel socioeconómico.
Planificación vinculante de la economía ..	nivel sociopúblico.
Comunicación de bienes por organismos profesionales	nivel comunitario.

Resumiendo, podemos decir que la ética cristiana de la propiedad puede expresarse en la tensión entre dos principios básicos: el principio del uso común de los bienes de este mundo y el ordenamiento de la propiedad privada que, en casos normales y visto en su conjunto, representa el camino más adecuado y realista para la realización del principio del uso común como comunidad de bienes.

a) En cuanto al principio de uso común, la constitución *Gaudium et spes,* recogiéndolo de la aportación bíblica y patrística [48], lo resume así:

[48] GS 69. Cf. SAN AMBROSIO: «La tierra pertenece a todos y no sólo a los ricos», en *Libro de Nabot el israelita:* PL 14,766. GREGORIO DE NISA, *Homilía sobre el amor a los pobres:* PG 46,455-468. «Todo es de Dios, pero nosotros somos hermanos de una

«Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene al uso de todos los pueblos, de modo que los bienes creados, en una forma equitativa, deben alcanzar a todos bajo la guía de la justicia y el acompañamiento de la caridad»

La exigencia de una participación equitativa de los bienes de la tierra, cuyo origen es la filiación divina y la idea de la fraternidad universal, se ha mantenido viva en movimientos comunitarios carismáticos, en instituciones monásticas y conventuales Y en ese ámbito se han situado las encíclicas sociales de los Papas

El principio de «uso común» es orientador Es decir, de que este principio sea el primero para los bienes terrenales no se sigue que el uso común tenga que realizarse mediante una ordenación basada en la comunidad de bienes [49]

La distribución de los bienes entre todos responde asimismo a una de las exigencias radicales del evangelio que anuncian la llegada del reino de Dios y que, cual objetivo supremo al que se ha de aspirar, orientan al hombre en su peregrinaje sobre la tierra

b) En cuanto a la fundamentación de la propiedad privada, se considera que ésta es el medio más apropiado y realista para la puesta en práctica del principio del uso común en los casos normales, habida cuenta de todas las circunstancias Las razones pueden ser las siguientes

La propiedad privada despierta la iniciativa privada a la vez que fortalece la responsabilidad personal Hay que pensar en una propiedad privada ampliamente distribuida como instrumento para la configuración humana de la sociedad

La propiedad privada resulta un medio apto para asegurar la libertad y la dignidad del hombre Entendida como capacidad de disposición de cosas y derechos diversos, es un instrumento útil para descentralizar el poder político y económico [50]

La propiedad privada contribuye a una clara división y delimitación de competencias y responsabilidades y por tanto a la paz social en el supuesto de que se dé la distribución correspondiente de esa propiedad

estirpe Y si somos hermanos, lo más recto sin duda es que participemos a partes iguales en la gran herencia» PABLO VI, PP 23

[49] Algunos Padres tuvieron como posible esta comunidad comunal de estilo paradisiaco (cf Gregorio de Nisa, Basilio, Juan Crisóstomo San Ambrosio etc) Pero en la situación de pecado el principio es orientador y primero

[50] Cf MM 109 «Además, la historia y la experiencia atestiguan que en los regímenes políticos que no reconocen el derecho de propiedad privada de los bienes, incluso de producción, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad»

De acuerdo con la reflexión que nace de estos principios, la propiedad tiene dos funciones esenciales la funcion individual y la función social Desde estas, el ordenamiento concreto de la propiedad debería orientarse por los siguientes imperativos prácticos

— Con la tendencia a una amplia difusión de la propiedad privada La obligación social de la propiedad se hace patente en la obligacion de la inversión que se orienta al bien comun

— De la función individual y social de la propiedad se derivan tanto el postulado en favor del desarrollo de la coparticipación como la aproximación del contrato salarial al contrato social

— De la obligación social de la propiedad se deriva el derecho del Estado a la socialización o a la expropiación con indemnizacion, de acuerdo con el bien común

IV CUESTIONES ABIERTAS

Ante la variedad de formas de propiedad, la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia y la toma de conciencia de las injusticias existentes en la distribución de los bienes, hoy se advierte la necesidad de desmitificar la «sacralidad natural» aplicable tradicionalmente a algunas formas de propiedad y contribuir a la búsqueda de nuevas formas de dominio sobre los bienes que correspondan mejor a los derechos fundamentales del hombre, a las condiciones económicas actuales y al destino universal de los bienes Son varios los ámbitos desde donde podemos considerar algunas cuestiones abiertas de la propiedad Fundándose en el principio del destino universal de los bienes, Juan Pablo II reflexiona sobre las formas actuales de propiedad (CA 31-32, LE 14, SRS 42)

1 Ambito económico y legal

Dada la situación económica actual hay necesidad de profundizar en otros tipos de propiedad intermedia entre la privada y la estatal, como los sistemas de cooperativas, la propiedad comunal de la tierra, la explotación vecinal de fincas estatales, nuevas propiedades de voluntariados y ONGs

Existe la posibilidad de suavizar la apropiación definitiva mediante apropiaciones parciales como los alquileres, los *leasing,* concesiones temporales

Se ha de estudiar el destino de los bienes preguntándose sobre la eticidad de los impuestos dada la ambivalencia del destino de los bienes recaudados Se deben tener en cuenta no solo los impuestos

estatales sino también los locales e internacionales: impuestos que nacen de la CEE, impuestos para la nueva economía antiecológica, distribución de los bienes abiertos a la potenciación del salario social.

2. Ambito estructural

Dado que la negación de la propiedad es negación de capacidades elementales del hombre, habría que crear estructuras nuevas de propiedad que pueden situarse en:

— El derecho de apropiación legal en casos como el de las fincas agropecuarias no explotadas, apropiación de solares urbanos no edificados y de viviendas no usadas o destinadas a la especulación.

— Se han de buscar formas de fijar «mínimos» vitales de apropiación: vivienda, alimentación, enseñanza. Se ha de mirar no sólo a la ecología de los reinos animal y vegetal sino también a la ecología del bienestar humano.

— Se ha de estudiar la eticidad de la fabricación de productos de lujo a costa de otros propios de las necesidades básicas del hombre. Así como la destrucción de alimentos y excedentes de producción.

A propósito de la propiedad del suelo urbano y de la vivienda se ha señalado que su precio constituye el índice más significativo de la estructura capitalista actual. El valor distinto de los terrenos en el mercado codifica realmente la condición necesaria de la especulación, de la explotación y de su uso capitalista.

3. Ambito internacional

Es tan compleja la economía que el mundo del intercambio ha hecho que todo esté complicado en todo y que se haya internacionalizado la distribución de los bienes más elementales. Por ello hay cuestiones abiertas muy importantes:

— Es insuficiente la actual terminología y tratamiento de la propiedad en sus nuevos aspectos. Hoy la propiedad pública de un país puede ser considerada como privada desde el ámbito internacional. Se tratará de relacionar la propiedad con el destino universal de los bienes que la propiedad produce.

— Constatamos que hoy los países del tercer mundo pueden ser propietarios de más tierra que otros. Sin embargo, el valor de las mismas y la propiedad del saber de los ricos pueden provocar una manipulación básica.

— Habría que estudiar la propiedad planetaria: han de existir ciudades «propiedad de la humanidad», entornos ecológicos «propiedad de la humanidad», y dígase lo mismo respecto al agua, los bosques, el mar, las fuentes de energía, etc.

— Existe una forma nueva de propiedad, llamada «propiedad del saber» [51]. Juan Pablo II lo enuncia de la siguiente manera: «existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas» (CA 42).

— En el futuro, será necesario distinguir posesión y gestión, ya que la propiedad del saber tiene más relevancia que la propiedad del tener. Nos parece que es peligroso ignorar el poder de quienes gestionan, atacando sólo a quienes poseen. Unido a ello queda abierta la cuestión de la posesión de los medios de producción, medios de información y medios de comunicación [52], que, por su poderosa sugestión, permiten a quienes los poseen enormes manipulaciones.

4. **Ambito particular**

Recordamos algunas cuestiones particulares a las que se ha de dar respuesta moral desde la ética de la propiedad: la plusvalía, el hurto, el robo y la reparación. Todas estas cuestiones tienen una dimensión fundamentalmente particular, pero no escapan al ámbito general y social: en cuanto a la plusvalía, se trata de dar una solución moral y social al incremento de la propiedad, que la misma cosa adquiere con valor nuevo debido a su natural desarrollo o a la actividad humana o a ambos factores a la vez.

En cuanto al hurto y robo, se trata de responder a la sustracción, secreta y contra derecho, de un bien ajeno contra la voluntad razonable del propietario, mediante el engaño, la amenaza o la fuerza, especialmente en lo que se refiere a los comportamientos cercanos al mundo de los negocios y de la convivencia social.

En todos estos casos existe la obligación de reparar, que consiste en eliminar el daño inferido injustamente, y en especial el que se refiere a la privación de propiedad.

[51] GALINDO, A., *Propiedad privada y propiedad del saber*, o.c., 189-226.
[52] FRANZONI, G.B., *La terra è di Dio:* RD XVIII (1973) 13,338-351.

1) *El robo*

Se entiende por robo la apropiación de bienes de otro contra la voluntad razonable de su propietario. Están exceptuados los casos como la apropiación en extrema necesidad, la oculta compensación o por motivos del bien común (cf. CIC 2408). «Toda forma de tomar o retener injustamente el bien ajeno, aunque no contradiga las disposiciones de la ley civil, es contraria al séptimo mandamiento. Así, retener deliberadamente bienes prestados u objetos perdidos, defraudar en el ejercicio del comercio (cf. Dt 25,13-16), pagar salarios injustos (cf. Dt 24,14-15; Sant 5,4), elevar los precios especulando con la ignorancia o la necesidad ajenas (cf. Am 8,4-6)» (CIC 2409).

Aquí se trata de ver el robo como violación del deber general de búsqueda de riquezas como bien en sí mismo. Es un movimiento, deliberadamente intencionado, que incluye el riesgo robando y la malicia del acto en sí mismo considerado: por tanto, se trata de un acto humano. De esta manera, se puede ver cómo en el robo se une la malicia de la acción objetiva con la intención de empobrecer al prójimo.

En el robo la malicia no está unida solamente a la injusticia causada a los otros, sino al deseo de riqueza. De esta manera, puede verse cómo en el robo existen dos movimientos perversos: por una parte, el ánimo que ve en los bienes terrenos bienes deseables, y por otra, el ánimo que ve al prójimo como objeto de uso de sus bienes. En el robo, por tanto, se manifiesta el egoísmo frente a Dios y el egoísmo frente al prójimo.

Existe otro elemento de malicia: la violación de la garantía social de la propiedad al violar la convivencia social estable. Entra en conflicto tanto la dimensión individual como el bien de la sociedad.

Podemos encontrarnos ante otro tipo concreto de robo: *el realizado con daño injusto*. Es el intento de dañar económicamente al prójimo sin arriesgarse o el intento preciso de querer dañar al prójimo en sus bienes. Este es siempre injusto por ser contrario a la caridad. Además puede estar movido por odio, por venganza o desprecio.

Hoy, por otra parte, es frecuente el daño no querido directamente (voluntario *in causa*) en el que se es moralmente responsable de las consecuencias no directamente queridas, sino previstas y, por ello, previsibles en un comportamiento que era posible y decoroso omitir.

La vida moderna ha introducido infinidad de estos casos (cf. en medios de locomoción, en el trabajo, en los riesgos dentro de la actividad médica...). El daño no directamente querido se deriva siempre de la falta de atención al otro. Por ello, es conveniente que esté recogido en la legislación; en caso contrario, se debe prestar aten-

ción para evitar el daño ajeno. ¿Cómo? Dos son los caminos para no dañar al otro por falta de atención o con pecados de omisión: observando las leyes civiles que buscan limitar el riesgo y usando la prudencia.

2) *Deber de restitución*

La obligación de restituir tiene su origen en la exigencia que tiene la injusticia de ser reparada de acuerdo con los tres elementos propios de la justicia: la exigibilidad, la alteridad y la igualdad.

El deber de restitución, esté o no legalizado, subsiste siempre: los casos más frecuentes que exigen restitución son el robo y la usura; en ambos casos, bajo forma de reparación por el daño causado. No se trata de dar al otro lo nuestro, sino lo suyo, es decir lo robado. Si, a veces, es pecado no dar lo nuestro, con mayor razón lo será el no dar lo suyo. Solamente hay una excepción: si para cumplir con la obligación de restituir fuera necesario el privarnos a nosotros o a nuestra familia de lo necesario para un mínimo de subsistencia (cf. CIC 2412).

Un estudio más amplio de la restitución deberá tratar, además de la consideración bíblica e histórica de la misma, la fundamentación en los Santos Padres y en la tradición teológica. Pero la exigencia ética incluye también el análisis de las condiciones que se requieren para que exista verdadera obligación de restituir, los presupuestos que se han de dar para restituir, el cumplimiento y el cese de esta obligación, así como los criterios para fijar la gravedad de la materia dentro del campo económico.

V. CONCLUSIONES

Hay algunas conclusiones que se derivan de todo lo dicho, pero que formulamos desde un texto del Concilio Vaticano II: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. Por ello, los bienes creados deben llegar a todos de forma equitativa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad... » (GS 69). De aquí podemos concluir:

A todos y a cada hombre debe llegar la oportuna parte de los bienes naturales para su uso adecuado, dado el primigenio destino universal que tienen los bienes con relación a los hombres, si bien el uso de tales bienes no debe traspasar los relativos límites que lo determinan convirtiéndose en abuso.

Sabiendo que la Doctrina Social no es tercera vía entre el capitalismo y el colectivismo, como sistemas que avalan diferentes tipos de propiedad, ¿cuál sería el camino a seguir por el hombre de hoy tanto dentro como fuera de la Iglesia? Se han de tener en cuenta las siguientes hipótesis de estudio y aplicarlas al tema de la propiedad:

a) Los problemas han de solucionarse con las mediaciones de la técnica, la ideología y la política. La moral social y la Doctrina Social de la Iglesia pueden ser orientadoras. El compromiso en favor del bien común y del destino universal de los bienes ha de ser siguiendo los valores expresados en las virtudes sociales: la justicia, la paz y la libertad. En este sentido la DSI no es alternativa técnica, ideológica o política. De todos modos, la actuación de un creyente siempre pone en cuestión a la Iglesia como grupo.

b) La Doctrina Social de la Iglesia impulsa a los creyentes a asumir ciertos riesgos. Es decir, empuja al compromiso con soluciones coyunturales, aunque no siempre sean ideales. Por ello el creyente, al no tener la DSI como alternativa, ha de comprometerse con los instrumentos técnicos que estén en su entorno.

c) La Doctrina Social de la Iglesia invita a vivir una experiencia comunitaria y «nueva». Esta no existe para mantenerse solamente en el terreno de los principios; su finalidad es la de hacerse «cultura» en cuanto afecta en primer término a la vida cotidiana y eclesial de todos los creyentes: es decir, dentro de la historia de la Salvación, la Iglesia es «protocultura», que promueve y vive una nueva cultura.

> «Así, pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo superfluo, sino con lo necesario. Ante los casos de necesidad no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello» (SRS 31).

CAPÍTULO VIII

MORAL EMPRESARIAL

BIBLIOGRAFIA

ARVON, H., *L'autogestion* (París 1979). ACCIÓN SOCIAL EMPRESARIAL, *Códigos de conducta empresarial* (Madrid 1993). CAMACHO, I., o.c., 229-275. AA.VV., *De la economía a la sociología* (Madrid 1995). CORTINA, A., *Etica de la empresa* (Madrid 1994). DAHRENDORF, R., *Sociología de la Industria y de la Empresa* (México 1965). DE NAUROIS, L., *L'homme et la propriété privée*, en *NRT* 89 (1967) 619-636. FERNÁNDEZ, J.L., *Etica para empresarios y directivos de empresa* (Madrid 1994). GELINIER, O., *Etica de los negocios* (Madrid 1991). SAMUELSON, P.A., y NORDHAUS, W.D., *Empresa: organización y financiación*, en *Economía* (Madrid 1986) 522-675. SPIAZZI, R., *Lineamenti di etica economica* (Bolonia 1989) 97-104. WEIS, D., *La démocratie industrielle: Cogestion ou contrôle ouvrier?* (París 1978).

La empresa, como realidad social [1], es una invención humana y un instrumento diseñado por el hombre para satisfacer mejor sus necesidades contentando a los demás. Se trata de una asociación libre de personas, destinada a la producción de bienes y servicios vendibles, a la que unos aportan capital y otros trabajo, ya sea de dirección o de ejecución. La empresa tiene dos finalidades fundamentales: una económica externa que tiende a servir a los hombres y a la sociedad aportando bienes y servicios; y otra económica interna servidora de los hombres de dentro de la misma empresa —inversores, directivos, trabajadores— mediante la obtención de un valor añadido que ha de distribuirse en forma de utilidades, salarios, sueldos u otras remuneraciones rentables [2].

Los hombres son el patrimonio más valioso de la empresa, cuya finalidad es su existencia como comunidad de hombres, en clave solidaria y servicial (CA 35). Las empresas, organizadas para transformar la naturaleza y lo humano, contienen innumerables aspectos positivos: «la moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos» (CA 32).

[1] Cf. AA.VV., *Appunti sull'evoluzione sociale dell'impresa* (Milán 1949). AA.VV., *Il fattore umano nell'impresa* (Roma 1951).

[2] SERVITJE, L., *Un empresario latinoamericano examina a la empresa*, en *Cuadernos socioeconómicos* 6 (Madrid 1990) 7ss.

Después de situar el concepto y ámbito de la empresa, es preciso ver cómo está organizada estructuralmente. En un segundo bloque de reflexión haremos un juicio de valor de la empresa desde su ámbito interno acercándonos al espíritu y a la cultura empresarial como entrada a la valoración teológica de la misma. Dentro de esta valoración es necesario hacer algunas reflexiones éticas como plataforma para resolver las cuestiones abiertas que la empresa moderna tiene planteadas.

I. CONCEPTO, DEFINICION Y AMBITO DE LA EMPRESA

La empresa puede entenderse como comunidad de personas y como organización económica. En este sentido, es «la unidad económica organizada y dirigida a la productividad de bienes o de servicios para el intercambio con otras unidades a través del mercado» [3].

El concepto de empresa se mueve hoy entre dos efectos que la definen: la ambigüedad y la eficacia. En cuanto a lo primero, «la expresión empresa, que envuelve como un caparazón la norma asociativa jurídica de la Sociedad Anónima, es un concepto tan cómodo como abstracto. Y su noción legal no ha conseguido hasta la fecha una precisa traducción» [4]. Aunque todos sabemos a qué se refiere cuando se habla de empresa, sin embargo la ética, después de sus concreciones legales con el nacimiento de la industrialización, no ha conseguido describirla con precisión definitoria. Esto se agrava cuando tras el concepto de empresa hoy se incluyen instituciones como cártel, pool, mancomunidad, trust, holding, koncern, consorcios, etc. Aquí la ambigüedad no es sólo jurídica sino también existencial.

La segunda característica que la define es su eficacia. Esta se ha mostrado no sólo en el campo jurídico, económico y mercantil, sino también social y cultural. Aparece como institución con un en sí capaz de reconstruir nuestra sociedad cotidiana a través de transacciones en el mercado de trabajo, en la publicidad, en «las modas», en los medios de comunicación, etc.

La empresa, como unidad productiva, ha de extenderse dado su carácter emprendedor. Este espíritu emprendedor se caracteriza por la capacidad de poner en funcionamiento los recursos económicos y de usarlos para adquirir la mayor ganancia posible arriesgándose a perder. Los recursos de la empresa pueden ser propios, comunitarios o ajenos y se considera como una estructura constituida por una

[3] Guerrero, F., *La empresa. Curso de Doctrina Social católica* (Madrid 1967) 678.

[4] Gary Montellé, R., *Tratado de Sociedades Anónimas* (Barcelona) 13.

agrupación de personas que ponen en común su actividad o sus bienes para producir más bienes y aportar unos servicios a personas ajenas a cambio de un capital que servirá a su vez para fortalecer la misma empresa (cf. CIC 2432).

II. ORGANIZACION DE LA EMPRESA

La organización de la empresa cuenta para alcanzar sus fines con una ideología, o ideario a seguir, formalizada dentro de una estructura con los factores propios de producción, y actividades variadas atendiendo a los diversos sectores de la vida económica. Dependiendo de este ideario y estructura existen una pluralidad de tipos de empresa.

En este ámbito, los estudios actuales giran en torno a la ética de empresa en referencia a todos los elementos que la forman. Interesa ver, por tanto, la ética de la empresa en sí misma, donde reside la fuerza productiva; los diversos tipos de empresa atendiendo, por una parte, a los diversos sistemas económicos y, por otra, a los tipos de empresa que nacen del deseo de corrección y perfeccionamiento de los mismos; en el nivel universal de la empresa, empresas internacionales y monopolios.

Dentro de la misma empresa necesitan un análisis especial la moral del líder o del empresario, el valor moral del capital y su relación con la propiedad, las exigencias éticas de la empresa y los valores de los diversos componentes de la misma, así como la función social de la empresa.

1. Empresa como engranaje económico e ideología social

En la economía de producción el que produce es el motor de la misma. Pero, al igual que en todo tipo de motor, también aquí se necesita una dirección inteligente. Esta reside en la empresa cuyo objeto inmediato es la producción de bienes y el suministro de beneficios [5].

Visto este acercamiento a la definición de la empresa y entrando dentro de ella, en primer lugar es necesario aclarar el ámbito del capital financiero, base material de la empresa. Este capital tiene importancia dentro del mercado internacional en el mundo de las bolsas, por su relación con el mercado, con el comercio, con las leyes de aduanas, con la deuda externa. En concreto, los cauces de finan-

[5] AUBERT, J.M., *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona 1974) 145.

ciación de una empresa son las obligaciones, las acciones o autofinanciación y el crédito. La empresa necesita de la inversión para subsistir dentro del mercado. Por ello, tendrá que utilizar como instrumento imprescindible los medios de comunicación social, la publicidad y el manejo o intervención en el mercado.

Se trata, por tanto, de la inversión o aquel dinero utilizado para la adquisición de capital fijo y la amortización, y las gestiones realizadas para mantener y renovar el capital técnico y el fijo:

a) *Valores mobiliarios.* Hay múltiples formas y tipos: según la entidad emisora, públicos y privados; según la retribución: de renta fija y renta variable; según el titular: al portador y nominativos; según el número de partes: simples y múltiples; según la nacionalidad: nacionales y extranjeros.

b) *Obligaciones.* Consiste en prestar dinero a otro provocando en él una obligación de devolverlo a un interés concreto. Se trata de un verdadero préstamo. Hoy existe, por tanto, participación en el negocio. Pueden darse obligaciones a largo y a corto plazo.

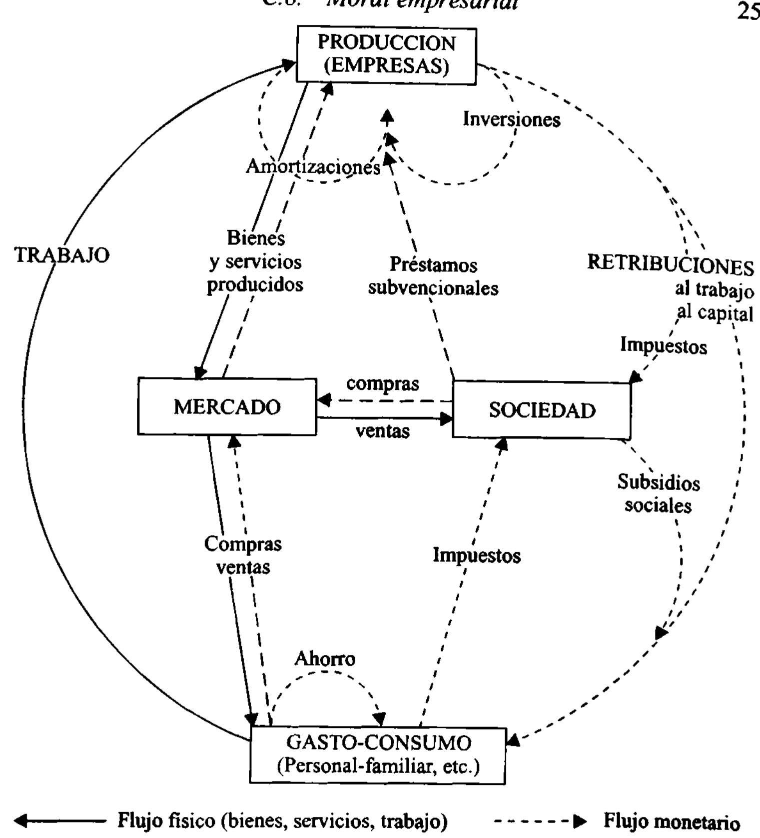
c) *Acciones.* Consiste en prestar dinero como socio participando en el desarrollo del negocio. El mercado de acciones se desarrolla en la bolsa donde actúan los agentes de bolsa, haciéndolas valorar según los compradores existentes y la ley de oferta y demanda. Tienen un valor nominal, impreso en el título o aportación del accionista en la sociedad.

d) *Deuda pública.* Está formada por la Deuda del Estado avalada por el mismo en el país propio o en el extranjero.

e) *Crédito.* Se trata del préstamo con intereses que conceden las entidades bancarias. Estos créditos proceden del dinero ahorrado por los particulares y de los créditos que el mismo Estado concede a las entidades bancarias.

El engranaje económico busca la transmisión de las materias primas desde el sector primario con un empleo de mano de obra barata y con el uso de las máquinas. En definitiva, la transformación de la materia económica es el resultado de la combinación de los tres factores de producción: el trabajo, el capital y el empresario.

Presentamos mediante un gráfico algunos problemas científicos y sus correlatos éticos que se reflejan en la gran máquina empresarial que es la sociedad y su correspondiente máquina concreta que es una empresa de producción. De esta manera podemos contemplar el engranaje económico de la empresa:



1) *El movimiento económico-social*

Desde esta perspectiva se puede considerar la sociedad como una gran máquina económica con varios lazos de unión y dependencia que giran en torno a tres polos:

1) *El proceso productivo* [6] o sector externo e interno que va desde que nace la materia hasta que se ha elaborado y se consume. Es lo que en la ciencia económica se denomina con el término *proceso productivo.* Este proceso nace y necesita de una materia prima para llegar a conseguir un producto elaborado. En este proceso es

[6] CAMACHO, I., *La actividad económica sistemáticamente considerada,* en o.c., 178-181.

necesario el ejercicio de los tres factores propios de la producción: el capital, el trabajo y el empresario o gestor.

Trabajo - capital - empresario
materia prima → PROCESO PRODUCTIVO → producto elaborado

2) *La división del trabajo.* Dado que un hombre necesita del otro, el trabajo precisa dividirse para su mayor y más rica producción. Esta división del trabajo corresponde al principio de racionalidad económica y responde a la ley del máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo. En este caso, cada individuo aporta al mundo del trabajo su propia especialización. Las necesidades económicas que tiene el hombre son tan variadas que sobrepasan las posibilidades de la actividad individual. Se produce no sólo para sí, sino para los demás.

3) *El intercambio económico.* Este es consecuencia de los dos polos anteriores y es la base de la economía moderna. El dinero es considerado como el valor de las cosas. En este caso responde al principio de que el ser humano, para procurarse los bienes que le hacen falta, si no los produce, ha de recurrir a otros hombres para adquirirlos y pagar por ellos.

Esta máquina económica representada en el cuadro anterior funciona precisamente como un gran motor con sus cuatro bombas de funcionamiento: bomba de alimentación, bomba de inyección, bomba de propulsión y bomba de expulsión. Entre estos cuatro movimientos y fuerzas se dan innumerables problemas sociales y morales que necesitan de regulación y de valoración ética:

La «bomba de alimentación» corresponde a las empresas productivas. La sociedad es como una gran empresa que alimenta y se alimenta del mercado o de la «bomba de inyección» a través de unos bienes y servicios producidos. Las empresas aportan unos bienes y adquieren un capital para seguir produciendo. Se relaciona con la sociedad o «bomba de propulsión» a través de impuestos que ésta impone y de los prestamos y subvenciones que de ella recibe. Y se relaciona con el gasto y consumo o «bomba de expulsión» a través del trabajo que recibe y de los salarios que aporta. Pero, a su vez, se alimenta a sí misma a través de las amortizaciones y de las inversiones.

Por otra parte, la bomba de expulsión o el gasto-consumo tiene relación con las otras tres bombas. Además de la ya citada, la de producción, se relaciona con el mercado, donde acude a comprar o vender aquello que va a consumir mediante el pago correspondiente que ha recibido de la sociedad o de la bomba de producción. Y con

la bomba de propulsión, es decir, con la sociedad, tiene una relación marcada por los impuestos y los subsidios que recibe de ella.

La interferencia de las cuatro movimientos de este gran motor plantea cuestiones morales como los siguientes: salario justo, trabajo digno, subsidios legítimos, obligación de los impuestos, el valor moral del dinero, regulación ética del mercado, los conflictos sociales (huelga, acción sindical), la bioeconomía, los derechos fundamentales en asuntos económicos, el destino universal de los bienes.

2) *Diversas formas de organización económica*

A lo largo de la historia de la humanidad, el hombre ha practicado diversas formas de organización económica. Incluso se puede llegar a presentar modelos utópicos de vida económica. Tres son los tipos de economía más significativos:

1) *Economía patrimonial cerrada.* Es el primero, propio de grupos como la familia, la ciudad y el feudo. En este modelo económico apenas existían «la división del trabajo» ni la especialización. Corresponde a la época antigua.

2) Durante la Edad Media aparece el modelo de *economía artesanal,* fundado sobre la existencia de artesanos jurídicamente libres y propietarios especialmente de herramientas de labor. Aquí nacerán los gremios de artesanos; por esta razón este modelo se llamará también economía gremial.

3) Desde el siglo XVII la sociedad se va organizando en torno a la utilización del capital monetario, surgiendo el sistema o *modelo capitalista.* Como reacción en contra de la economía capitalista o economía del mercado, a partir de 1917 va fomentándose el sistema *colectivista* en el que los medios de producción son propiedad de la colectividad, encarnada en el Estado.

Se puede ver con bastante claridad que en el juego de la máquina económica existen las leyes de la racionalidad económica, cuyo límite es el sujeto humano, capaz dirigir la economía y hacer pasar de un modelo a otro. Esto manifestará el carácter dinámico e histórico del hombre [7].

Pero, hoy, la cuestión se plantea al encontrarnos con la empresa en sí misma, independientemente del sistema capitalista y colectivista, como fuerza integradora y, a la vez, manipuladora. Puede afirmarse que la empresa es uno de los productos más naturales de la cultura moderna «porque, aunque ninguna institución ha nacido tan alejada de toda normativa ética y ha exigido con tanta insistencia

[7] ALBERTINI, J.M., *Los engranajes de la economía* (Madrid 1968).

libertad plena para sus actuaciones, ninguna ha estado tan enemistada con la acracia (sociojurídica) o con la anomía (socioética) como la empresa; su funcionamiento necesita de nuestra jerarquización organizativa; su supervivencia, de nuestro orden social y político que la ampara y respeta; su crecimiento, de nuestra cultura que la valora y compra sus productos» [8].

Hasta ahora, desde la época de la industrialización, ha existido una ética vinculada a la ideología liberal donde la empresa aparecía como un ghetto con necesidad de ser moralizada en sí misma. Interesaba la ética profesional del empresario y del trabajador, la ética de los salarios y de los precios. Pero no se había planteado la ética de las influencias planetarias y de dimensiones exteriores de la misma empresa.

Paralelamente han ido apareciendo otras reflexiones morales, cuyo horizonte era el marxismo, que daban en la diana de la relación entre empresa, moral y estructuras históricas y sociales. Tras este método moral estaba la conciencia de que la economía estructurada era el motor de la historia y del comportamiento humano.

En las últimas décadas han ido dándose cambios que hacen vislumbrar un panorama de economía empresarial interrelacionado e interplanetario que nos interrogan sobre algunas cuestiones abiertas en materia de ética de empresa [9].

2. Estructura de la empresa

Como toda estructura, la empresa tiene sus métodos de autocontrol, renovación, y reproducción, a la vez que conserva su unidad interna. Ahora tratamos de ver el cuerpo técnico de la empresa analizando su vitalidad externa en torno a la función de los factores de producción, los sectores y actividades. La empresa tiene su propia unidad y autonomía aunque ella pueda acoger dentro de su seno otras estructuras sociales o grupos de personas que pertenezcan a algunos de los factores o sectores empresariales.

a) *Factores de producción*

Tres son los factores de producción que configuran toda empresa: el trabajo, el capital y el empresario.

[8] RODRÍGUEZ GARCÍA, A., o.c., 16.

[9] Podemos ver este tema incluido dentro de la obra de MACINTYRE, A., CAMPS, V., CAMACHO, I., MARDONES, J.M.ª, CORTINA, A., MENÉNDEZ UREÑA, E.M., HABERMAS, J., y otros.

1.º *En cuanto al trabajo,* éste era considerado hasta el siglo XVIII como el factor fundamental. Todo estaba centrado en torno al estilo de empresa familiar y gremial en el que el trabajo era el motor de la empresa. Con la aparición del maquinismo, el concepto de trabajo se modifica y es contemplado en los aspectos siguientes: como trabajo demográfico (existe población laboral activa y pasiva); trabajo económico (trabajo de investigación, gestión y dirección con más importancia humana y económica que el trabajo material); y el trabajo en relación con el derecho (existe el trabajo asalariado en dependencia y el trabajo autónomo o independiente). Existen, en el campo científico, trabajos diversos: libres, dependientes, directivos, ejecutivos, simples y cualificados [10].

2.º *En cuanto al empresario,* éste tiene distinta imagen bien se trate del anglosajón bien del latino. El empresario es el verdadero intermediario entre el consumo y la producción. El empresario no se identifica hoy con el propietario ni con el capitalista. Hoy el empresario valora las necesidades del consumidor e incluso las crea y a la vez reúne y dispone los elementos de producción (trabajo, máquinas, capital, materias primas) para que produzcan el rendimiento deseado de acuerdo con los presupuestos y proyectos. Su labor principal es la de la previsión. El ha de prever la evolución tecnológica de su sector y adivinar la orientación futura del consumo. Esta obligación es más difícil de regular en el caso del «empresario indirecto» (LE 17).

3.º *El capital* es un bien no-directamente consumible que interviene en la producción de otros bienes que llamamos bienes de consumo. Puede tener figura de «dinero» en metálico, en valoración, en materias. Desde el punto de vista empresarial, donde estamos situados, el capital puede estudiarse bajo el aspecto jurídico, contable y técnico. Capital jurídico: se refiere a los derechos que producen rentas sin trabajo, como las acciones, obligaciones inmuebles. Capital contable: se trata de la suma total evaluada en moneda donde se incluye el capital-obligación prestado a largo plazo a una empresa. Capital técnico: son los bienes materiales para producir: máquinas. Pueden ser circulares, como las materias primas, y fijas, cuando se emplean en varios ciclos de producción, como las máquinas.

b) *Sectores empresariales*

Los sectores empresariales corresponden a los tres sectores tradicionales de producción:

[10] CAMPANINI, G., «Trabajo», en DETM, o.c., 1095-1109. CAMACHO, I., o.c., 229-260. GALINDO, A., «Cultura ética del trabajo», en VIDAL, M., *Conceptos fundamentales de ética económica* (1992) 747-765.

— Sector primario o agrícola es aquel cuya producción está en contacto directo con la naturaleza. Incluye las labores agrícolas, ganaderas y minas.

— Sector secundario o industrial es el integrado en el mundo de la industria de extracción de materias primas.

— Sector terciario. Abarca la producción empresarial en el mundo de transportes y los servicios no directamente productivos.

Hoy está surgiendo un cuarto sector medido por la actividad especial que incluye la actividad femenina, los trabajadores de inmigrados y los voluntariados.

c) *Actividades empresariales*

Son varias las actividades de toda empresa. Estas pueden llevarse a cabo en torno a tres núcleos de producción:

— las actividades productoras y empresariales o aquellas que se dedican a vender lo que producen interviniendo en el mercado de bienes y de servicios con el fin de obtener unos beneficios;

— las actividades administrativas o aquellas que tienen como finalidad no el lucro sino el ofrecimiento de servicios;

— las actividades financieras en cuanto intervienen en el mercado de capital y en el mercado del dinero.

La empresa es, por tanto, el lugar donde se combinan los dos factores necesarios para la producción, el trabajo y el capital, y el lugar donde el empresario desarrolla su gestión. Dentro del sistema capitalista, la empresa es la unidad de producción fundamental, nexo entre los mercados de consumo y los factores de producción. La empresa capitalista trata fundamentalmente de obtener beneficio. A ésta se opone la empresa pública y estatal en la que el Estado y otros poderes públicos se encargan de la función del empresario de forma total o parcial.

d) *El «alma de la empresa»*

La empresa es el motor de la economía, como el alma que se identifica con un movimiento interno o externo. En cuanto a la fuerza interna, la empresa está compuesta por un patrimonio constituido por bienes, derechos y obligaciones. Los bienes y derechos son los elementos favorables a la misma empresa y las obligaciones se consideran como la posición desfavorable. Todo el conjunto compone el balance patrimonial, el cual queda reflejado en una contabilidad con el equivalente ajuste entre el activo y el pasivo contable.

En cuanto a la fuerza externa, el patrimonio de una empresa es aquel que está en movimiento continuo. De esta manera cumple con el carácter emprendedor que le define a través de un proceso de producción que va desde la extracción de la materia prima hasta el producto elaborado pasando por la acción del trabajo y del capital. Al final, de la combinación de gastos e ingresos aparecen los beneficios de la empresa como el resultado de la diferencia entre gastos e ingresos. Estos beneficios se van acumulando para las reservas de la misma empresa que a su tiempo se distribuyen entre los diversos factores de producción [11].

3. Tipos y modelos de empresa

a) *Tipos de empresas*

Los modelos de empresas existentes en la actualidad varían de acuerdo con la ideología, la configuración estructural y la combinación de los factores de producción atendiendo al grado y al estilo de participación dentro de la misma.

1.º *Empresas de concentración.* Se trata de empresas gigantescas, internacionales y en muchos casos monopolísticas, resultado de acuerdos y convenios entre empresas productoras para defender intereses comunes: monopolios, multinacionales, concentraciones, holdings, trusts.

En cuanto a las formas de integración pueden ser: *ascendente,* cuando se concentra desde la materia prima hasta el producto acabado; *descendente,* si los círculos comerciales se dan a partir del producto acabado; la *total,* que abarca las dos anteriores (v.gr. las petroleras que tienen pozos, realizan extracciones y controlan las redes de distribución); y los trusts, que consisten en la fusión de varias empresas en una sola unidad económica bajo una única dirección.

Tres son los factores que influyen en la creación de las empresas monopolísticas: en primer lugar, el progreso técnico trae consigo un considerable aumento de capitales fijos produciendo la concentración de grandes capitales para la adquisición de maquinaria moderna y la producción de inmensos artículos para su consumo. El segundo factor es el libre funcionamiento de la economía de beneficio cuyo origen está en la ley de la oferta y la demanda. Este produce la eliminación de los más débiles en favor de la expansión de los más poderosos. El tercer factor es la tendencia de los empresarios a con-

[11] Cf. CAMACHO, I., o.c., 234. STEVEN, P., *Moral social* (Madrid 1969) 245.

traer contratos y alianzas en busca de seguridad. De esta manera elimina los gastos y aumenta la producción.

2.° *Atendiendo a los sectores productivos,* las empresas pueden ser:

1) *En el sector primario* [12] sigue existiendo la empresa de tipo familiar, reducida e individual. En este sector aparecen perspectivas nuevas como las empresas cooperativistas y la sindicación con una tendencia clara al minifundismo en las sociedades tradicionales y con el peligro de la economía subterránea.

2) *En el sector industrial* las empresas han evolucionado hacia la concentración de dos tipos, la horizontal y la vertical. La horizontal es aquella en la que unos pocos, en el conjunto del mercado global, ofrecen unos servicios que la población necesita. Esta desemboca con facilidad en el monopolio y en los holdings y trusts.

La vertical es la empresa que se encarga íntegramente de todo el proceso productivo desde la extracción de la materia prima hasta conseguir el producto acabado. Bajo una misma dirección están englobadas las actividades propias de los tres sectores para asegurar el proceso productivo total. A esto responden la ley de la racionalidad económica y la obtención del máximo beneficio.

Este tipo de empresas de concentración puede estudiarse desde varias claves: la jurídica, la económica y la moral [13]:

Nivel jurídico: surge con la propiedad individual y la propiedad de sociedades. En el último caso, pueden existir sociedades anónimas, si los propietarios son accionistas con consejo de dirección, y sociedades nacionalizadas, si el propietario es el Estado (v.gr. el INI). Y sociedades mixtas, si el Estado es solicitado por un vacío creado y al que no llegan las iniciativas privadas. En este caso, el Estado participa como un accionista más.

Nivel económico: mediante el cual las empresas se encuentran en interdependencia total. Hay redes interdependientes de participación financiera donde las grandes empresas crean otras filiales. Las empresas entran en contacto a través de tratados a largo plazo o mediante acuerdos parciales.

3) *En el sector terciario* aparecen los servicios comerciales, el pequeño comerciante, los grandes almacenes, los servicios ofrecidos conjuntamente, las empresas verticales y los grupos no comerciales, como los grupos de abogados, médicos, etc.

3.° *Empresas monopolísticas.* En primer lugar, hay monopolios de hecho y de derecho según estén o no regulados jurídicamente. Si el precio de los productos expedidos por este monopolio no es

[12] Cf. CAMACHO, I., o.c., 260-275.

[13] El nivel moral será estudiado más adelante.

superior a lo justo nos encontramos con un monopolio justo y natural. El monopolio artificial es el resultado de la estrategia y de las maquinaciones de los negociantes. Es injusto porque oprime a los otros negociantes y tiende a explotar a los consumidores privándolos del beneficio de la honesta concurrencia.

En segundo lugar, se dan monopolios simples cuando la oferta y la demanda están en una sola mano. El más frecuente es el de venta. Pero existen también los monopolios bilaterales cuando el vendedor único se enfrenta en el mercado a un comprador también único. Y el oligopolio se caracteriza por la existencia de un grupo poco numeroso de empresas que dominan la oferta y, por tanto, el mercado. Puede estar coordinado o sin coordinación. Muchas veces una empresa domina a las demás y las impone el precio pero por esta razón no es monopolística, puesto que permite que subsistan al mismo tiempo otras menos importantes.

b) *Modelos empresariales de tipo social*

Los modelos de empresa son muy variados y han evolucionado a lo largo de la historia [14]. A continuación conviene centrar el estudio en los diversos modelos empresariales [15]. Nos detendremos en la empresa cogestionaria para analizarla con más extensión que en el modelo familiar, el gremial, el cooperativista y el autogestionario.

1.º *Empresa familiar.* Es la familia patrimonial-cerrada propia de culturas rurales y tribales. Se trata de un sistema aplicado a un grupo, familia, ciudad, feudo en el que apenas existe la división del trabajo ni la especialización.

2.º *Empresa gremial.* La unidad gremio-artesanal es concebida como una unidad productiva de carácter fundamentalmente agrícola y minorista. Busca especialmente alcanzar el objetivo de cubrir las necesidades básicas en cuanto está al servicio del hombre y de los valores del gremio. En ella no existe división del trabajo y el poder del dinero, con efectos hacia dentro de la empresa, es escaso. Este modelo es propio de la Edad Media y se impone lentamente bajo la influencia de los artesanos jurídicamente libres y propietarios agrupados en gremios. Se rigen por aspectos propios de la profesión tanto técnicos (formación, mantenimiento de la calidad) como económicos (fijación de precios, salarios, etc.).

3.º *Empresa cooperativista.* Este modelo de empresa nace como reacción frente a la alienación humana producida por la indus-

[14] GUERRERO, F., o.c., 646-671.
[15] El modelo capitalista y el colectivista serán estudiados en un capítulo aparte.

trialización. Su origen es principalmente ético y sus propuestas son económicas. Tiene como objetivo romper el enfrentamiento existente entre capital y trabajo desde la misma sociedad económica. En ella se da la identidad perfecta entre el sujeto titular del capital y el del trabajo aportado a la empresa.

Atendiendo al servicio y al sector al que pertenece, la empresa cooperativista puede ser diversa: comunitaria, intelectual, agrícola, etc. Pero el tipo de empresa está limitado en el campo de la competencia económica ante las necesidades de capital, al menos dentro del mercado moderno. Por eso, a veces, parece que se identifica con la empresa capitalista.

4.º *Empresa de autogestión* [16]. La identidad de la autogestión viene dada por la participación. Pero el ámbito de este objetivo es amplio en cuanto está abierto a toda la sociedad. Detrás de este modelo existe una ideología de carácter comunitario y asambleario. La característica estructural principal radica en la concepción de los medios de producción como propiedad no del Estado, sino de la sociedad. Este principio se lleva a la práctica a través de las organizaciones laborales de la misma sociedad, la cual recibe un capital básico que nunca será reducido. La organización interior funciona de forma similar al modelo cogestionario.

5.º *Empresa cogestionaria:*

1) *Definición y clases de empresas cogestionarias* [17]. La cogestión significa algún modo de presencia de los obreros de una empresa en la gestión de la misma, pudiendo llegar hasta la gerencia conjunta. Significa, por tanto, la intervención de los obreros como tales obreros, no como accionistas ni como sindicalistas, en la gestión de la empresa juntamente con la dirección y con los representantes del capital.

Cogestión se llama por tanto a la codecisión, gestión conjunta o decisión de los trabajadores en la gestión de la empresa. Existe una filosofía de fondo: la conciencia de que el capital no es el único factor de la empresa. Para esto es necesario distinguir entre el centro del trabajo *(Betrieb)* o la unidad técnico-organizativa y la empresa jurídico-económica *(Unternehmen)* o unidad jurídico-económica encargada de decidir los programas productivos y la financiación. La

[16] CHANVEY, D., *Autogestión* (París 1970).

[17] CAMACHO, I., o.c., 268ss. AZPIAZU, J., *Pío XII ante el problema de la cogestión obrera,* en *FomSoc* 6 (1951) 15-30. GUNDLACH, G., *De iure cogestionis salariatorum,* en *Per* 43 (1954) 25-31. MARZAL, A., *Empresa y democracia económica* (Madrid 1976). VON NELL, O.-BREUNING, *La constitución de la empresa* (sobre la cogestión) (Barcelona 1974). Los textos más significativos de la Doctrina Social de la Iglesia: MM 91-103; PIO XII, Alocución 3-6-1950; GS 68; PABLO VI, Alocución 8-6-1964; LE 14.

cogestión afecta por tanto a la unidad productiva y a la unidad social o la comunidad humana de trabajo.

De aquí nacen varios modelos o clases de empresas cogestionarias atendiendo a la representatividad y al campo de actuación o de gestión de los representantes del mundo laboral:

C. económica: atiende a la empresa como unidad de producción: abarca el capital, la política de costes y rentas, los secretos de fabricación, los salarios, las reservas.

C. social: atiende a la empresa como comunidad de trabajo: admisión del personal, el aprendizaje, las condiciones de trabajo, la seguridad, los horarios.

C. paritaria: Cuando la participación de los trabajadores y del capital en la gestión es igual al 50 por ciento.

C. minoritaria: cuando la participación de los representantes de los trabajadores no llega al 50 por ciento.

C. mayoritaria: cuando la participación de los representantes del trabajo supera al 50 por ciento.

2) *El origen de la cuestión moral.* El problema moral de la cogestión se plantea en el campo de la cogestión decisoria en el ámbito económico. La ética cristiana, al afirmar la prioridad del trabajo sobre el capital, parece inclinarse hacia la cogestión económica. Pero surgen problemas y límites.

El origen histórico del planteamiento aparece durante las jornadas católicas de Bochum en Alemania (1949) *(Katholikentag).* En estas jornadas los obreros católicos quieren reaccionar ante el acuerdo de la CECA (Confederación Europea del Carbón y del Acero) en el que los ingleses y franceses decidieron controlar la economía y la producción alemana después de la segunda guerra mundial. En esta reunión se llegó al acuerdo siguiente:

> «Los obreros y los patronos católicos están de acuerdo en reconocer que la participación de todos los colaboradores en las decisiones que conciernen a las cuestiones sociales y económicas y a las cuestiones de personal, es un derecho natural conforme al orden querido por Dios y que tiene por consecuencia que todos tomen su parte de responsabilidad».

Pío XII reacciona con sorpresa ante esta declaración de cogestión económica poniendo el acento en el origen de «derecho natural» de este tipo de participación y en la dificultad de realización de dicha propuesta:

> «El propietario de los medios de producción, quien quiera que sea, debe, siempre dentro de los límites del derecho público de la economía, permanecer dueño de sus decisiones económicas... la Iglesia no desconoce la utilidad de cuanto se ha realizado en provecho común de obreros y propietarios; pero en razón de los principios y de los hechos, el derecho de cogestión económica (cogestión absoluta) que se reclama, está fuera del campo de estas posibles realizaciones» [18].

No se niega aquí la posibilidad de practicar la cogestión, sino el que incondicionalmente sea de derecho natural. Esta doctrina de Pío XII ha ido evolucionando hasta las propuestas del Concilio Vaticano II (GS 68) y con claridad se puede decir que el trabajo está por encima del capital.

III. EL ESPIRITU DE LA SOCIEDAD ECONOMICA

Dentro del movimiento de la sociedad, comprendida como una gran empresa con las fuerzas que la ponen en movimiento, se ha de descubrir el espíritu o la fuerza que unifica toda la estructura empresarial. Para ello, conviene analizar no sólo la fuerza de la producción como hemos hecho hasta ahora sino también el mercado, el consumo y la sociedad cívico-económica propiamente tal.

1. El mercado

Son muchos los que piensan que el libre mercado es el instrumento más eficaz para responder más eficientemente a las necesidades humanas. Esto puede ser verdad para aquellas necesidades que son saldables, que disponen de un poder adquisitivo y para aquellos recursos que son vendibles en grado de obtener un precio adecuado en el mercado sin correcciones sociales. Pero existen muchas necesidades humanas que no tienen acceso al mercado y algunos límites del mercado:

En primer lugar, hoy el problema de la economía no está en la cantidad de bienes a ofrecer sino en la calidad de los bienes a producir y consumir, de los servicios adecuados que han de prestarse a los usufructuarios y del ambiente sociocultural que envuelve dicho mercado.

En segundo lugar, la preferencia por el mercado no debe significar desatención, ya que puede degenerar, ni la tutela del libre cambio

[18] Pío XII: AAS 42 (1950).

se debe llevar hacia el extremo de fomentar los comportamientos individuales y sociales que puedan perjudicar la calidad de vida.

Asimismo, existe otro límite al mercado: hay necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas por los mecanismos de mercado (cf. CA 35). La finalidad de la empresa en la sociedad moderna no es simplemente la producción de beneficios sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres. En el momento actual, debido a la técnica y a la gestión organizativa, el hombre a través del trabajo se vuelve creador y aumenta en él la tendencia a apropiarse de modo prioritario de los bienes que él mismo ha fabricado.

2. El consumo

Hoy, la función de la empresa no termina con la producción de bienes sino que tiende a promover el consumo con el fin de producir más. Uno de sus caminos, como medio de ser fiel a los roles de la expansión y de la renovación, es la promoción del consumo. El empresario estimula el consumo incluso impulsando el despilfarro a través de la ley de la competencia, expresado en las ventas a plazos y otros medios propagandísticos.

Pero el estímulo del consumo requiere una actitud ética de educación para el consumo. El empresario sabe que ha de educar para consumir intentando controlar dicho consumo. M. Weber propone varios objetivos de esta educación: orientación general sobre la economía de mercado, educación para el consumo racional, educación para una selección crítica y educación para el manejo racional de los recursos económicos y para el ahorro [19]. En una sociedad de mercado, en la que está situada toda empresa moderna, la producción en serie tiene su correlato consumista en serie. Poco a poco se va creando el tipo de hombre consumidor que pone su afán en tener más para consumir más.

Surge, asimismo, una concepción global de vida que podemos llamar el «fenómeno del consumismo». Este consiste en el descubrimiento de nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción. La simbiosis entre sociedad de consumo y Estado asistencial crea estructuras que son de pecado porque impiden la plena realización de los que son oprimidos de diversas formas [20]. Demoler

[19] Tomado de M. FRAGA, *Economía de consumo y sociedad. Críticas de Marcuse y otros contemporáneos*, en *AnMorSocEc* 33 (1973) 78-79.

[20] ZAMPETTI, L., *Estado y cultura en la «Centesimus annus»*, en *Tened en cuenta...*, o.c., 175. Cf. FLECHA, J.R., «La teología del desarrollo. Estructuras de pecado», en ASE, *Comentarios a la «Sollicitudo rei socialis»* (Madrid 1990) 21-53.

tales estructuras y sustituirlas por formas de convivencia más auténticas es una tarea que exige paciencia.

Con el objeto de salir de este «status» consumista y de esa cultura de consumo existen varias posibilidades de tipo cultural-práctico: dejarse llevar por una imagen integral del hombre que respete todas las dimensiones de su ser, oponerse a los hábitos de consumo, crear con urgencia una gran obra educativa y cultural que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección y la formación de un profundo sentido de responsabilidad ante los productos y sobre todo con los profesionales (CA 36).

«Si se absolutiza la producción y el consumo de las mercancías y éstas ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios» (CA 39). Pero hoy, debido precisamente a la sociedad consumista y al empobrecimiento del desarrollo en Occidente, hemos llegado a una situación de «desarrollismo». Este, con un falso ideal del crecimiento perpetuo, es la dimensión patológica de la cultura occidental. En esta misma orientación, las encíclicas PP y SRS inducen a constatar ante todo «que el desarrollo no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado» (SRS 27). Por ello, surge la cuestión sobre si es justo promover un desarrollo de tales dimensiones consumistas en la sociedad del tercer mundo.

Los seguidores de la cultura desarrollista optan por el progreso ilimitado como un modo de vivir para la productividad y el consumismo, aunque con ello se expongan a hacer desaparecer algunas culturas y se organice la totalidad de la sociedad siguiendo esquemas propios de una sociedad tecnificada uniformemente.

El progreso y la calidad de vida influye en la formación de nuestro pensamiento y de nuestras actitudes humanas. Se orienta a habituar a los hombres a una vida «muelle» en el sentido de que los libera cada vez más de esfuerzos físicos; es decir, para plasmar en hechos la resistencia a la comodidad es necesario un esfuerzo consciente. Este esfuerzo está en contra de una de las características de la sociedad de consumo, que por su misma naturaleza es contraria a cualquier renuncia. El auténtico creador de necesidades consumibles sabe muy bien que entre el deseo y su satisfacción no debe mediar una distancia grande.

3. La sociedad económica

En primer lugar, la empresa cumple una función dentro de la sociedad que se caracteriza por la producción de bienes y la distribución de los mismos atendiendo a los factores de producción que la componen. La aportación social es un apoyo a la dinamicidad de los bienes y personas, siendo la base del progreso de la sociedad. En segundo lugar, cumple una función humanizadora creando un lazo comunitario entre los que ejercen la actividad laboral y aquellos que aportan la actividad financiera. Hoy, bajo el sistema del accionariado, pueden coincidir accionista y trabajador. En tercer lugar la empresa crea estabilidad, conservación y ampliación de mercado.

La actividad económica en general y aquella elección particular en una economía de mercado exigen que no se impongan vetos institucionales, jurídicos y políticos. Hay un rol del Estado en el mundo de la economía que consiste en garantizar la seguridad de modo que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su propio trabajo y se sienta estimulado a realizarlo con eficacia y honestidad (cf. CIC 2431).

Pero la misma sociedad es económica porque ha de poner a disposición de la ciudadanía la posibilidad de adquirir bienes con su propio esfuerzo o trabajo y la de adquirir bienes para su propia satisfacción. De esta dimensión económica esencial de la sociedad surgen diversas maneras de participación del Estado o de la misma sociedad formada por sus células más ricas: intervenciones de suplencia del Estado, las intervenciones de la economía mixta, el malestar del Estado asistencial y la participación de sociedades intermedias.

Las sociedades intermedias van asegurando un adecuado desahogo, garantizan condiciones óptimas de desarrollo a fin de estimular la sociedad y dan riqueza al tejido social de los que se derivan condiciones favorables al crecimiento equitativo de la dimensión humana.

En este contexto de sociedad económica hay que entender la llamada «democracia de empresa» como medio para hacer que la empresa sea auténticamente social en la medida en que se apoya en la participación. Con ella se consiguen dos objetivos: hacer de la empresa una comunidad unitaria y abrir cauces de solución de gran parte de los conflictos. Esta forma de empresa coloca a la persona en el centro de la vida económica. La Doctrina Social de la Iglesia aboga por esta forma colocando a la empresa comunidad como un ideal a conseguir (MM 91 y GS 68) y es una puerta abierta a la cogestión como tipo ideal de empresa.

4 Provecho y calidad

De la cultura de la empresa nace un bien para el hombre: el provecho Pero es preciso situar bien el provecho que el hombre saca de esta tarea y de este servicio. Es un hecho que fue la sociedad del bienestar la que, con la reducción de la jornada laboral y el aligeramiento del trabajo, hizo que el postulado del desarrollo personal y de la autorealización apareciera como factible para las grandes masas y, así, abrió perspectivas enteramente nuevas en lo concerniente a la humanización y a la aspiración a una existencia llena de sentido

Durante mucho tiempo no se ha podido realizar la reconciliación entre ética y provecho En su origen está la consideración del provecho como algo torpe para el hombre [21] y la incapacidad de encontrar sus valores positivos. Recordemos que los teólogos medievales unían provecho con la avaricia Sin embargo, desde A Smith, con la nueva división del trabajo, el provecho es considerado como un medio de «cambio» y, por tanto, con aspectos positivos para la empresa Pero, aun desde esta consideración, a pesar del logro de la sociedad del bienestar, cuando el provecho es fruto del egoísmo concurrente es puesto en cuestión por la ética cristiana.

El análisis ético del provecho ha de hacerse desde el ámbito de la tensión entre la ética del lucro y la de lo superfluo, medida desde la clave de la avaricia según los autores cristianos [22] y desde aquella tesis según la cual la promoción ideológica del trabajo viene unida a la ética protestante por la que «la Reforma» dio a la avaricia un contenido ético [23]. Encontramos el contenido ético de ésta en muchos de los escritores laicos del siglo trece italiano En la raíz de estas dos tendencias existe distinta valoración de los dos fines del hombre. el celeste y el terrestre Por esto, en este contexto, en la búsqueda de la relación ética y provecho, hemos de ver la producción y su calidad, así como el consumismo, como negación de la calidad auténtica

Hoy se habla mucho de calidad de vida Se hace un planteamiento de esta materia desde el campo político, ecológico, doméstico e incluso en el ámbito del control de la natalidad y sobre el origen de la vida Podemos resumir en tres los criterios que pueden configurar la calidad de vida humana (CA 36)

[21] RICOSSA, S , «Etica ed economia alla ricerca del bene perdutto in via indiretta», en AA VV , *Etica ed economia Riflessioni del versante dell impresa* (Milan 1989)

[22] NUCCIO, O , «Pietro Lombardo», en *Il pensiero economico italiano* vol I *L etica laica e la formazione dello spirito economico* (1985) Cf SIERRA BRAVO, R , o c (Madrid 1989)

[23] WEBER, M , *Economia y sociedad Esbozo de una sociologia comprensiva* I (Mexico 1944) 428-475 ID , *Etica protestante y espiritu del capitalismo* (Barcelona 1973)

1.º Se ha de mirar a la calidad de la mercancía que se produce y consume Los productos han de tener buena calidad en cuanto al material de origen, de manufacturación y de los medios con los que se presenta en el mercado Este es uno de los objetivos de todos aquellos que se presentan en la proyección de un buen marketing y, a la vez, es un aliciente creativo para quien trabaja

2.º En segundo lugar, la calidad de vida mira a los servicios que se disfrutan Ya no sólo se tiene en cuenta las necesidades básicas de vida sino que la calidad alcanza a los servicios propios de la vida del ocio la música, el deporte, el arte, el turismo

3.º En tercer lugar, el ambiente y la vida en general debe responder al principio de calidad No sirve cualquier situación, sino que ha de intensificarse aquella que es propia de los hombres que viven en ese contexto cultural e histórico El tiempo y el espacio juegan un papel importante en la medida de la calidad de vida

En la consecución de esta calidad se han de seguir caminos concretos, bien planificados, y evitar algunos riesgos Es necesaria una gran obra educativa y cultural que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección Estas opciones de consumo necesitan de un esfuerzo por implantar estilos de vida en los que la búsqueda de la verdad, la belleza y el bien y la comunión con los demás hombres determinan nuestra forma de consumir

Pero, para ello, ha de comprenderse que es equivoco un estilo de vida que este orientado al tener y no al ser Tenemos en cuenta que las opciones de produccion y de consumo ponen de manifiesto una determinada cultura como concepción global de vida Incluso en el campo de la inversión pertenece al campo de la moral el afan por invertir en un lugar y no en otro «La alienación se verifica también en el trabajo, cuando se organiza de manera tal que maximaliza solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre segun que aumente su participación en una auténtica comunidad solidaria» (CA 41)

Pero lo producido responde a lo deseado tanto en el mercado como en el ámbito individual. Esto es así cuando más elevado es el nivel de vida y más pronunciadas son las demandas de mejor calidad de vida Entre tales deseos y sus correspondientes peticiones figuran no sólo los bienes colectivos de los poderes públicos, sino también aspiraciones como el descanso y la tranquilidad, un clima laboral gratificante o una vida familiar feliz, la satisfacción de la necesidad de fe y de sentido, la superación de la falta de afecto y de los desequilibrios sociales.

IV CULTURA EMPRESARIAL

Hoy es necesario organizar todo el esfuerzo productivo del hombre desde formas empresariales El trabajo organizado y creativo ha de fundarse sobre unos sistemas que han de ser propios de la empresa De esta manera, la cultura empresarial estara basada en el conocimiento, en la tecnica y en el saber del hombre Los paises del tercer mundo con este sistema podran salir de la situacion de *impasse* en que se encuentran

Esta cultura empresarial ha de responder a los principios humanos siguientes En primer lugar, ha de haber conciencia de que en el proceso empresarial «estan comprometidas importantes virtudes como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolucion de animo en la ejecucion de decisiones dificiles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo comun de la empresa y para hacer frente a eventuales reveses de fortuna» (CA 32)

En segundo lugar, hemos de reconocer que la «moderna economia de empresa» comporta aspectos positivos, cuya raiz es la libertad y la misma dignidad de la persona La importancia de los valores humanos para el exito de la empresa ha sido puesta en claro hace mas de dos decenios [24] Pero la necesidad de que la empresa sea no solo un sistema economico, sino tambien una entidad social en la que el trabajador ademas de ganarse la vida sea reconocido plenamente como persona humana era desde hace tiempo una tesis fundamental del pensamiento cristiano [25]

Por ultimo, el factor primordial de la produccion es el hombre mismo en cuanto posee una «capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber cientifico, y una capacidad de organizacion solidaria, asi como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demas» (CA 32) Esta labor no solo ha de realizarla el empresario o aquel que tiene habilidad para intuir y prever las necesidades de los otros, sino que ha de llegar a la colaboracion y cooperacion interna entre los componentes y actores directos —externos e internos— de la empresa Ha de ir desapareciendo lo que en terminos empresariales se denomina «la relacion adversaria» o lucha de clases y llegar, como afirmo Pio XII, a lograr que el sentido humano «penetre como gota de aceite en el engranaje de todos los miembros, todos los organos de la empresa, los dirigentes, los colaboradores, los empleados, los trabajadores de todos los grados» [26]

[24] Vease el estudio de E Mayo en Western Electric Company de Chicago en la decada de los anos treinta (cf CA 32)

[25] SERVITJE L *Cuadernos socioeconomicos* o c 16 Cf CHENU M D *Teologia del trabajo* (Barcelona 1966) 527 552

[26] PIO XII Alocucion al grupo nacional de la UCIP 1952

Pero aun con estas virtudes y posibilidades del hombre, la cultura empresarial actual, especialmente por su caracter nacional e internacional de tipo intervencionista, tiene algunos riesgos Gran parte de los hombres no pueden entrar de forma digna en el sistema de empresa tal como aparece en la actualidad Algunas manifestaciones de esta realidad son las siguientes

1 ª Algunos pueblos no tienen la posibilidad de adquirir los conocimientos basicos que les ayuden a expresar su creatividad y a desarrollar sus capacidades personales, tradicionales y culturales

2 ª No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones que les permitan ver apreciadas y utilizadas sus cualidades

3 ª Son marginados en un sentido amplio en cuanto el desarrollo economico mundial esta desarrollandose a velocidades lejos de su alcance

Estos hombres se sienten impotentes para resistir la competencia de mercancias, ofuscados por el esplendor de la ostentacion opulenta de Occidente y coartados por la necesidad De todos modos, se puede afirmar que la empresa tiene amplias potencialidades en los paises del tercer mundo si se manifiesta la cultura de la solidaridad, la subsidiaridad, el respeto a la iniciativa privada e iniciativa responsable Con estos valores propios de la empresa, los pueblos en vias de desarrollo podrian superar gran parte de las dificultades que impone la rapida evolucion del primer mundo sin necesidad de que este atropelle la cultura, la libre iniciativa y el ritmo de los primeros

V ANALISIS ETICO

La moral cristiana, al acercarse a la realidad de la empresa, debe hacer un arco que le situe en el siglo XVIII con el objeto de recobrar el analisis etico realizado sobre los sistemas de produccion La moral cristiana, entretenida, ante el triunfo de la razon, en cuestiones de moral sexual y recogida en si misma con la intencion de cobijarse de los ataques a la fe que venian del racionalismo, perdio el ritmo que la sociedad iba marcando con los analisis eticos y la respuesta que la reflexion de entonces estaba dando a los nuevos retos de la sociedad industrial

Entonces, cuando Kant y otros lanzan sus respuestas eticas de tipo secular, la moral cristiana poseia, aunque en estado de invernacion, algunos hitos de reflexion validos para hoy [27] La reflexion teo-

[27] Hoy el pensamiento de autores como Horkheimer Adorno Marcuse Habermas E Fromm puede ayudar a la etica cristiana a recobrar un lenguaje filosofico moderno

lógica y ética en torno al que debe hacerse el análisis ético queda enmarcada en las aportaciones bíblicas y patrísticas, de los teólogos y de la Doctrina Social de la Iglesia que han ido apareciendo en los capítulos de la primera parte. Las cuestiones más importantes tratadas se centran en torno al uso de las riquezas y de lo superfluo, el comercio, el interés y la usura, la limosna [28].

Muchas son las cuestiones éticas que plantea el desarrollo de la vida empresarial con el fin de encontrar y lograr la armonía necesaria entre obreros y patronos en la búsqueda del bien común [29]. Surgen cuestiones como las siguientes: naturaleza jurídica de la empresa, naturaleza económico-social, fidelidad y colaboración dentro de la misma, dignidad de la persona y del trabajador, el hombre y la humanización de las relaciones, principio normativo de la justa distribución, lealtad a las prestaciones recíprocas, cogestión y responsabilidad de la empresa privada, relación ética de la empresa con la sociedad y con sus interlocutores sociales (sindicatos, asociaciones, Estado, empresarios). Como afirma Pío XII:

> «Para nosotros, la empresa es algo más que un simple medio de ganarse la vida y de mantener la legítima dignidad del propio estado, la independencia de la propia persona y de la propia familia. Es algo más que la colaboración técnica y práctica del pensamiento, del capital, de las múltiples formas de trabajo, que favorecen a la producción y al progreso. Es algo más que un factor importante de la vida económica. En la empresa debe penetrar el sentido humano» [30].

Desde estas perspectivas conviene analizar el valor ético de la empresa atendiendo a los siguientes criterios y ejes éticos:

— Hoy se puede sostener, dentro de la economía de influencia occidental, que una vez que la vida está asegurada ha llegado el momento de filosofar o, como afirma B. Brecht, «lo primero es comer hasta saciarse; después, la moral». A esta situación de confort se ha llegado en parte a través de un sistema de producción llamado empresa. Por eso, es obligado recordar, como primer criterio, las funciones más significativas de la empresa. Esta se ha de relacionar a la vez con la persona en concreto y con la persona-sociedad o en su

que conecte con aquella época, contando con el contenido y el arsenal ético que nace de la fe reflejada en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia.

[28] Puede recordarse la aportación de los Santos Padres, Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Basilio, San Juan Crisóstomo, etc., la reflexión teológica de Santo Tomás y de los teólogos españoles del siglo XVI, así como las novedades introducidas por el Magisterio social a partir de León XIII.

[29] Cf. Pío XII, «Alocución a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas», 7-5-1949.

[30] Pío XII, «Alocución al Grupo Nacional de la UCID», 31-1-1952.

relación con la comunidad de trabajo y con otra comunidad más general y universal en la que vive el hombre [31].

En segundo lugar, en este nivel, la empresa ha de cumplir la función de vertebrar la sociedad natural de la persona, aumentar la solidaridad, acrecentar el sentido de responsabilidad social, ensanchar la experiencia personal por el contacto con personas de la misma situación, servir como barrera ante las situaciones monopolísticas de intereses privados o públicos. Hoy, esta función tiene unas dimensiones universales donde el «empresario indirecto» juega un papel primordial.

En tercer lugar, en las enseñanzas del Concilio Vaticano II (GS 25-32 y 68) se encuentran algunos principios que señalan el horizonte de la ética de empresa en su doble dimensión —limitada y nacional—. Se trata de situar la empresa en la interdependencia entre persona y sociedad (GS 25), la promoción del bien común (GS 26), el respeto a la persona (GS 27), el respeto a los adversarios (GS 28), la llamada a la responsabilidad y a la participación (GS 31), la superación de una ética individualista (GS 30) y la potenciación de la solidaridad humana (GS 32) [32].

— Con el análisis de la enseñanza de esta constitución conciliar y de la mano de la encíclica *Centesimus annus* nos atrevemos a afirmar y señalar algunos *ejes éticos* en torno a los cuales ha de contemplarse en la praxis la ética de empresa portadora de una función esencial con carácter cultural [33]:

1.° Los hombres constituyen el patrimonio más valioso de la empresa (CA 35).

2.° La finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres (CA 35).

3.° Además de los beneficios han de estar presentes otros elementos reguladores de la vida de la empresa: «Otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa»: el hombre, el capital, los medios de participación internos y externos de la empresa.

En definitiva, se trata de presentar una sociedad basada «en el trabajo libre, en la empresa y en la participación». A esto podríamos llamarlo «economía de empresa», «economía libre» o «economía de mercado», factores que coinciden en su esencia con el capitalismo a no ser que por éste entendamos, como afirma Juan Pablo II, «un

[31] Cf. PIO XII, «Alocución al grupo nacional de la UNIP», 31-1-1952. JUAN PABLO II, LE 17.

[32] Cf. AA.VV., *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes* (Madrid 1967).

[33] LAURENT, PH., «La propiedad privada y el destino universal de los bienes», en AA.VV., *Tened en cuenta...*, o.c., 147-166.

sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía» (CA 42). De esta manera está justificada la reflexión sobre la cultura de la empresa. En esta tarea es conveniente tener presente una valoración ética conforme a los diversos componentes de la vida empresarial considerada unitariamente *ad intra* y *ad extra*.

1. Exigencias éticas de la vida de empresa

La empresa lleva inscritas unas exigencias éticas que pueden verse de forma crítica y razonable en relación con los valores cristianos:

— ofrecimiento de calidad de bienes y servicios, calidad de los productos;

— ofreciendo nuevos servicios de acuerdo con nuevas necesidades. Prestando atención al riesgo competitivo de crear nuevas necesidades y alimentar el consumo;

— afrontando la competencia de otras empresas, bajo la égida de la competencia leal;

— negociando con los proveedores para adquirir buena calidad;

— sirviendo a los clientes e intermediarios, mediante la creación de unas relaciones interpersonales justas y en fidelidad a lo pactado;

— evitando daños y molestias que las actividades empresariales pueden causar a la comunidad, próxima y universal;

— observando las leyes y disposiciones legales;

— logrando la máxima colaboración dentro de la empresa;

— luchando por crear riqueza y acrecentar utilidades.

2. Valoración ética de las empresas de concentración

En opinión de los escolásticos de los siglos XVI y XVII, el monopolio es «inicuo e injurioso para la república» [34]. El argumento es aristotélico ya que lleva consigo una injusticia contra los ciudadanos al obligarlos a comprar más caro de manera que no puedan competir

[34] MOLINA, L., *Los seis libros de la justicia y el derecho*, trat.2, disp.345. vol.II col.387 (Madrid 1946).

y a negociar en inferioridad de condiciones anulándolos la capacidad de competencia.

En resumen, desde la experiencia de los monopolios de la época de Aristóteles (v.gr. Tales de Mileto y sus molinos) y del siglo XVI (v.gr. Río Tinto y Amberes), los escolásticos afirmaban que el monopolio va en contra del bien común por varias razones: Se obliga a los compradores a pagar más sin intervenir en la tasación del precio de las cosas y se comete una injusticia contra aquellos que querrían ejercer ese mercado, pero quedan excluidos al no poder competir.

Pueden entenderse con valor positivo cuando tienen relación con la búsqueda de la solidaridad humana en el mundo de la actividad económica buscando la armonía y el servicio al hombre en su integridad y en la apertura a la universalidad [35]. Asimismo, son admisibles cuando tratan de eliminar la lucha que nace de la concurrencia.

3. Principios de control de los monopolios

Dado el peligro que los monopolios suponen para el bien común y teniendo en cuenta la relación entre la economía y la política podemos decir que los monopolios necesitan de un control. Este ha de darse teniendo en cuenta los siguientes principios:

Subordinación del poder económico al poder político. Ahora bien, este principio tiene el peligro de hacer del Estado otra fuerza monopolística y de caer en el estatalismo no aceptable en una economía liberal y democrática [36]. El Estado ha de poder aplicar leyes antimonopolísticas. Es verdad que es difícil determinar cuál es la dimensión de cada monopolio cuando nos encontramos ante las dimensiones internacionales de la economía. Aquí late la necesidad de hacerse respetar mediante las leyes internacionales.

Ante esto, la solución ha de venir de la presencia de la sociedad y de sus grupos en el control de los monopolios. Aquí tienen un papel importante los organismos paraestatales, consejos económicos y sociales, sindicatos, grupos de voluntariados, etc. Siempre ha de quedar abierta la ventana de la nacionalización, aunque exista el peligro, antes señalado, de pasar del monopolio privado al estatal.

[35] ELLENA, A., «Economía», en DETM, o.c., 284-285.
[36] ELLENA, A., o.c., 278-280.

4. Función social de la empresa

De la empresa ha de nacer la responsabilidad en aumentar los recursos. Para ello, los empresarios han de reconocer el papel institucional y funcional de la empresa moderna. La empresa no debe considerarse como un simple negocio para beneficio de unos pocos. La empresa tiene una dimensión social y en cuanto está inserta en un contexto social ha de beneficiar a la sociedad misma.

La empresa puede ser soporte de valores universales tanto para aquellos que trabajan directamente en la misma como para el entorno social a quien sirve o van destinados sus productos e incluso a aquellos a quienes afectan sus mediaciones como la propaganda comercial: honradez, veracidad, prudencia, laboriosidad, austeridad, cooperación, ayuda.

Una función social importante se deriva de la finalidad y objetivo de la misma empresa: la satisfacción de las necesidades reales de la sociedad, la creación de empleo, el no correr riesgos irracionales y evitar los gastos superfluos.

5. Función moral del líder

Este servicio puede manifestarse en los siguientes campos y objetivos de su actuación [37]:

— ha de ser guía de bienestar, progreso y superación humana;
— ejercerá su autoridad inspirado por un decidido espíritu de servicio con autoridad competente;
— ha de observar una conducta moral en su vida personal y en su trabajo;
— debe proceder siempre con espíritu de justicia y de caridad;
— ha de luchar por la plena realización y formación de los trabajadores;
— ha de erradicar la corrupción en su relación con los proveedores y competidores;
— ha de procurar que su empresa ayude a obras educativas y cívicas;
— ha de crear condiciones que hagan posible la construcción de una sociedad más justa, más libre y más humana.

[37] SHIGENU KOBA ASHI, en SERVITJI SENDE, L., o.c., 6ss.

6. Tensión entre los valores cristianos y los valores empresariales

Puede parecer que la función moral del líder empresarial es tan cristiana que va en contra del funcionamiento de la empresa. Es verdad que muchos empresarios católicos, si quieren ser fieles al espíritu cristiano, difícilmente pueden triunfar en la sociedad moderna. Pero debemos afirmar que gran parte de las propuestas morales señaladas son de tipo humano. Es decir, que el juego del capitalismo duro no sólo es anticristiano sino también es inmoral e inhumano. De todos modos, situándonos en el carácter ideal del cristianismo parece que existe una tensión entre la fe y los «valores» de la empresa, manifestada en las siguientes constataciones:

Por una parte, la fe cristiana exige desinterés, tolerancia, comprensión, generosidad y la primacía del trabajo sobre el capital y de lo espiritual sobre lo material, del ser sobre el tener. Sin embargo, es muy difícil poner en evidencia el carácter moral de la acción en el campo de la empresa. Es innegable la tensión entre el mercado libre y el comportamiento moral. En el mercado libre, el individuo lucha para sí y le cuesta aceptar la ayuda desinteresada del otro.

Por otra parte, el cristianismo, sin ser una institución paralela a la empresa, contiene una red de instituciones que funcionan como empresas: diócesis, parroquias, comunidades religiosas, cofradías, etc. La empresa, a su vez, en cuanto institución integradora puede potenciar valores cristianos en el interior de la misma. Para ello, siguiendo la Doctrina Social de la Iglesia se ha de respetar el principio de dignidad del hombre, un ser dotado de razón y voluntad libre, creado a imagen y semejanza de Dios, ya que la empresa está para servir a los hombres que entran directa e indirectamente en relación con ella.

7. Valoración ética de algunos modelos empresariales concretos

La empresa moderna es un fenómeno social actual ante el que la racionalidad ética tiene una respuesta. Esta se sitúa en la valoración positiva de aquellos modelos de empresa que respetan el valor de la persona y potencian proyectos socioeconómicos cada vez más solidarios y perfectos. Nos aproximamos a algún modelo como el cooperativismo, la autogestión y la cogestión. La empresa pública y la corporativista serán presentadas en conjunto.

1.ª *Corporativista.* Al igual que lo hará actualmente la encíclica *Laborem exercens,* la empresa cooperativa sitúa la prioridad del trabajo sobre el capital en la medida en que hace coincidir ambos

factores en la misma persona. El socio de la cooperativa es tanto el trabajador como quien aporta el capital.

Asimismo, la fuerza de este modelo de empresa no es tanto la producción cuanto el producir para servicio del socio. La empresa cooperativa contiene en sí misma valores éticos necesarios para el establecimiento de una economía mundial justa: la relación comunitaria, la lucha contra la burocracia y la despersonalización, el fomento del valor de la solidaridad y la relación interpersonal, así como la valoración del trabajador por encima del capital. Este modelo ha sido valorado positivamente por la Doctrina Social de la Iglesia (MM 85-90).

En cuanto a la *empresa pública,* como resume un autor moderno [38], hay que tener en cuenta los siguientes aspectos previos al juicio moral: su creciente extensión, la distinción entre «nacionalización», «socialización» y «estatalización». En todo caso, según la Doctrina Social de la Iglesia, puede ser admitida si se cumple el principio de subsidiaridad por parte del Estado (MM 116-117) hasta llegar a la nacionalización parcial en caso de que los particulares no puedan cumplir con sus fines y dañen al bien común.

2.ª *Autogestionaria.* La dimensión ética de este modelo se acerca a hacer una valoración positiva de la participación y del dinamismo de compromiso en la empresa, aunque tiene el peligro de que su acción quede diluida en las propuestas del grupo laboral. Asimismo, es importante considerar el interés por unir la actividad empresarial con el resto de acciones sociales.

3.ª *Cogestionaria y participativa.* Según los datos recogidos en el surgimiento de la cuestión sobre la licitud moral de la empresa cogestionaria, se pueden enumerar las siguientes razones valorativas de la actividad desarrollada en este tipo de empresa cogestionaria:

a) *Razones de principio*

La cogestión obrera de las empresas, en sí misma, no es una exigencia de derecho natural, ni debe imponerse por fuerza de ley, de manera general e indiscriminada, a todas las empresas. De todos modos es difícil dar una norma generalizada (MM 42). Por ello, los trabajadores asalariados pueden mirar la cogestión, aun la económica, como un ideal al que pueden legítimamente aspirar empleando los medios justos y salvando el bien común. No obstante, el Estado podrá imponerla en los casos en que el cumplimiento eficaz de la función social de las empresas así lo exija.

[38] VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o.c., 490-491.

Contra la cogestión establecida por convenio laboral o por vía de la autoridad del Estado, no puede hacerse valer el derecho de propiedad privada sobre los medios de producción, ya que este derecho por una parte no puede provenir del contrato de trabajo y éste no puede convertirse en contrato de compraventa y, por otra, el derecho de propiedad privada de los medios de producción puede ser limitado legítimamente por convenios justos y por las exigencias del bien común.

Asimismo la cogestión económica no puede confundirse con un problema más general como es la participación activa de los obreros en la marcha de la empresa (GS 68). El obrero en la empresa ha de ser, más que un instrumento de producción, un colaborador al que se le permita hacerse presente con su capacidad de iniciativa y de responsabilidad.

b) *Razones a favor y en contra de la cogestión*

Desde *la moral social* se puede afirmar que todos los que contribuyan al bien común de la empresa han de repartirse las responsabilidades y la autoridad. Desde la *psicología social,* la cogestión, en su desarrollo, significa el reconocimiento del valor del trabajo, de la dignidad de los trabajadores y de su madurez educando en la responsabilidad de los trabajadores. Y, desde *la economía,* descubrimos que los trabajadores con su intervención pueden favorecer el rendimiento, el mejor empleo de las materias primas y una mayor producción.

Por otra parte, la cogestión introduce en la empresa las luchas y antagonismos políticos. La cogestión se convierte en un asunto político, especialmente por la fuerza de los sindicatos y porque éstos suelen representar una ideología política concreta. De esa manera puede convertirse en una etapa hacia la socialización. Aparece con frecuencia un peligro para la propiedad privada, el que la función de la autoridad se debilite y la responsabilidad se diluya. No se puede justificar la cogestión cuando es un obstáculo para acuerdos rápidos y responsables.

c) *Razones desde los documentos pontificios*

Como el planteamiento surge en la relación entre los elementos empresariales alemanes y la reacción de los pontífices, es justo recoger el juicio de valor que nace de esta fuente en los niveles moral, práctico y mediador:

En el nivel *moral*, Pío XI, Pío XII, la constitución *Gaudium et spes* y la encíclica *Laborem exercens* reconocen varios aspectos positivos y aprueban la participación de los obreros en la gestión de la empresa [39]. Presentan algunos límites y establecen que las reformas se realicen conforme a los principios siguientes: *a)* La naturaleza del contrato de trabajo y de la empresa no presupone el derecho de cogestión económica. No se trata de un contrato de compra de los medios de producción a cambio del trabajo. *b)* La empresa nace del orden jurídico y privado dentro de la vida económica, y *c)* El propietario de los medios de producción debe seguir siendo el dueño de las decisiones económicas, al menos en situaciones límite. En este sentido, no se reconoce un verdadero derecho natural del obrero a la cogestión, pero no se prohíbe a los jefes de empresa hacer partícipes a los obreros en la misma.

En el nivel de prudencia práctica, una verdadera reforma ha de tener en cuenta:

— la diferencia de estructuras entre las empresas diversas y dentro de ellas;

— el grado de desarrollo general y profesional, de madurez y de responsabilidad de los trabajadores;

— la cogestión se ha de realizar progresivamente;

— la cogestión ha de ir combinada con una desconcentración interna de las grandes empresas a través de la organización de los diversos sectores de producción;

— las fórmulas prácticas de participación han de intentar realizar las condiciones para ser económicamente sanas, socialmente pacificadoras y psicológicamente posibles;

— la participación en la gestión ha de ser ejercida por los obreros de la empresa y no desde fuera.

En su desarrollo: Se ha de exigir la participación con la información debida. Esta información ha de incluir las cuestiones de la vida de la misma empresa con una fase de participación consultiva en materias de inmediata colaboración tanto en las cuestiones sociales como laborales, en cuestiones de orden social, laboral y de personal (horarios, salarios) y en la última fase como es la de la colaboración en la gestión económica.

La fase última de participación activa de los obreros en la empresa es la cogestión plena e igualitaria en la que los obreros obtienen un derecho de dirección de la empresa. Para que la empresa llegue a ser la comunidad que Juan XXIII (MM 21), el Concilio (GS 68) y

[39] Cf. BIGO, P., *Doctrina Social de la Iglesia* (Barcelona 1959) 433-436.

Juan Pablo II (CA 32-35) preconizan, será necesario reconocer el derecho a la cogestión de los trabajadores, compatible con los derechos de propiedad y con las necesidades de una autoridad en la que se unifique la vida de la empresa.

En resumen, la empresa cogestionaria incluye una cuestión de gran actualidad para el presente: la participación de los obreros en la empresa. Esta puede plantearse desde el contrato de sociedad (QA 65), desde la misma cogestión como hemos visto anteriormente, desde la consideración de la empresa como comunidad de personas (MM 91; CA 52). La participación del obrero en la empresa es un derecho y una exigencia (GS 68) con el fin de crear estructuras de desarrollo y de asegurar el respeto a la dignidad de la persona [40].

VI. CUESTIONES ABIERTAS

En una economía actual, en continuo cambio y ampliación universal, son varias las cuestiones abiertas en la reflexión ética que se convierten en retos para la acción social y que exigen una respuesta a la vez personal y comunitaria: la desaparición del sistema colectivista, la relación entre empresa y Medios de Comunicación Social, la bioeconomía, el Nuevo Orden Económico Internacional.

1.º Ante la caída del sistema económico colectivista y ante el desprestigio del capitalismo, en todas sus acepciones —capitalismo duro y neocapitalismo—, se abre un nuevo pensamiento donde coincide la teoría marxista y la liberal más pura afirmando que la economía es el motor de la historia. Ante el fracaso moral de ambos sistemas no cabe otra alternativa que confiar el dominio de la economía mundial al sujeto empresarial de tipo planetario capaz de solucionar los problemas de todo el mundo, sin olvidar la acción unificadora que nace de las empresas con carácter de institución intermedia.

La cuestión es de una gran carga instrumental y eficacia. Es verdad que los empresarios podrían llegar a sustituir a los políticos en la cosa pública y mejorar su gestión con las capacidades electrónicas. Pero parece grave que los ciudadanos puedan comenzar a ver en la empresa al mismo Dios [41].

2.º Una nueva cuestión abierta encontramos en la conexión existente hoy entre las dos grandes fuerzas controladoras y manipuladoras del ser humano: *la empresa* y *los medios de comunicación social*. Sólo en la medida que se sea capaz de dominar los medios de

[40] GUERRERO, F., «Participación activa de los trabajadores en la empresa», en *Comentarios a la «Mater et Magistra»* (Madrid 1982) 316-341.

[41] Cf. RODRIGUEZ GARCIA, A., *Empresa y ética a finales del siglo XX* (Madrid 1994) 62-63.

comunicación, la ética puede disponer de un instrumento para presentar una alternativa ética crítica a la alternativa empresarial.

El vacío mayor contra el que la ética ha de luchar es el del consumo, creado precisamente por esta unión entre fuerza empresarial y fuerza de los «Medios». La publicidad puede ocultar las cosas que el ciudadano realmente necesita y, a la vez, todo lo que uno necesita depende de la imagen. En este caso se va originando una situación de dependencia generalizada: todos dependemos del gusto de todos. Llegamos a ser sin darnos cuenta los mejores profesionales del marketing de que puede disponer la empresa. He aquí una cuestión abierta para la reflexión moral, tanto en su nivel práctico como teórico, de gran relevancia en el hoy de la historia.

3.º Quizás la salida de la alienación en la que nos introduce una cultura empresarial unidimensional sea la aparición de la *bioeconomía,* por una parte, y la racionalidad ética, por otra. En cuanto a la primera, el mundo en el umbral del tercer milenio debe afrontar problemas nuevos de magnitudes inquietantes. Se puede recordar: «el crecimiento desorbitado de la población mundial, los desastres ecológicos, especialmente el aumento de anhídrido carbónico, las grandes migraciones, la desigualdad y la riqueza, el aumento de la longevidad, el aumento de los gastos sanitarios, la industria biotecnológica, especialmente la farmacéutica, la drogadicción, los pesticidas, la producción de alimentos, etc.» [42]. Esto nos hace considerar que la llamada ciencia económica tiene fases biológicas que no se pueden predecir sólo por cálculos econométricos y empresariales sino que necesitan de una voz ética. Esta voz ética no puede darse sin la segunda, que es la racionalidad, ni ha de hacer perder de vista que se ha de construir el mundo de la vida capaz de regular la convivencia en una sociedad que desee ser algo diferente a un mercado.

En este campo de la racionalidad encontramos un filón nuevo dentro de la misma empresa. Hoy la empresa no transforma algunas cosas para venderlas a cualquier ser humano que las desee, sino que intenta transformar la voluntad de todo ser humano para que desee cualquier cosa. Hoy se ha convertido en mercado todo el suelo donde se funda el ser humano: saber, conciencia, querer. La empresa actual no empuja hacia una cultura uniforme, sino, lo que es peor, desde un interés uniforme la empresa transnacional ha descubierto la ventaja del pluralismo cultural, porque ha descubierto también la eficacia del pluralismo de mercados y de su segmentación [43]. En este sentido lleva razón J. Habermas cuando afirma que la humanidad

[42] GRISOLIA, S., *Bioeconomía,* en *ABC* (28-12-1994) 3.

[43] Cf. RODRIGUEZ GARCIA, A., o.c., 70-71. Cf. MENENDEZ UREÑA, E. M., *Etica y modernidad* (Salamanca 1984).

funciona por intereses, entendiendo por ellos «las orientaciones básicas enraizadas en las condiciones fundamentales de reproducción y autoconstitución del género humano, es decir, en el trabajo y en la interacción» [44].

4.° Ante la caída del *NOEI* (Nuevo Orden Económico Internacional) y de la Sociedad del Bienestar, aparece la necesidad de crear un Nuevo Orden Internacional.

En el marco de la lucha en contra del subdesarrollo nace el NOEI. Pero su origen es la manifestación de la gran insatisfacción respecto a los escasos logros del llamado «desarrollo». Por ello, en primer lugar, se insiste en la necesidad de una industrialización de los países subdesarrollados que exige asistencia técnica y financiera por parte de los países industrializados.

En segundo lugar, se exigían garantías para los precios de las materias primas en los mercados internacionales y facilidades de acceso a los créditos de las instituciones financieras internacionales. Estas exigencias se canalizan a través de la VI Asamblea de las Naciones Unidas (United Nations Conference for Trade and Development), de donde nace el grupo de países no alineados, con su política de defensa de los países pobres.

El fracaso del NOEI desemboca en la lacra internacional de la Deuda externa y de la crisis del bienestar. Ante ello, urge la creación de un Nuevo Orden Internacional donde la autoridad política defina las relaciones económicas. Aquí ocupa un lugar importante la tarea de la ética cristiana en el marco de la solidaridad, que ha de seguir las vías siguientes: educar para la práctica de la justicia, denunciar los pecados estructurales socioeconómicos, acompañar a los países pobres y apoyar las fuerzas para suprimir la división en bloques mediante la regulación de los precios.

5.° La malicia de las elecciones exclusivamente especulativas. La especulación es una forma de ganar dinero, a costa de otros, aprovechándose de la fuerza del tiempo que hace variar los precios de los bienes. En el fondo, el especulador tiene un gran dominio del tiempo. Suele ser frecuente en el mundo de la construcción y en el juego de bolsa, pero este género de vida nada tiene que ver con la producción y con el bienestar de una comunidad.

El ahorrar es honesto en aquel hombre normal que no puede influir en el mercado. El ahorro es la diferencia entre el rédito y lo invertido o la diferencia entre la renta disponible y los gastos de consumo. El dinero ahorrado, para que siga conservando el mismo valor, ha de ser puesto a buen seguro de la inflación, es decir, debe

[44] Citada por E. M. MENENDEZ UREÑA, o.c., 26 de la obra de J. HABERMAS, *Técnica y ciencia como ideología.*

ser invertido de forma que sirva a la comunidad y, si es posible, debe dar modestos intereses, al menos aquellos que reducen la inflación. De esta manera los ahorros pueden servir a la comunidad sin perjudicarla.

Para que el ahorro cumpla con este fin honesto, existe la banca. El problema moral surge cuando el dinero entregado a la banca a cambio de unos intereses honestos se usa de forma ilícita. Tanto la especulación como el uso inmoral de los bienes son un problema difícil, ya que en esos momentos el ahorrador se está convirtiendo en empresario indirecto. Sus bienes pueden estar usándose en armamento, droga, u otro género de males para la sociedad que van en contra de su conciencia y de su intención. Aquí nace un doble deber moral:

1) En primer lugar hay que intentar conocer, en la medida de lo posible, qué fin y uso van a tener los ahorros. Si se van a utilizar con maldad, es un deber el retirarlos e invertirlos en otro lugar.

2) Buscar no tanto el banco que produzca mayor rendimiento cuanto el que mejor sirva a la comunidad.

Una vez asegurado el ahorro, es razonable su valoración, aunque ha de procurarse la utilidad social del ahorro.

6.º La corrupción. Se trata de elegir, entre las varias posibilidades de actuación económico-política posibles, aquellas que no tienen como fin primero el adquirir riqueza. La corrupción siempre hace referencia a la adquisición de riqueza valiéndose de una situación de poder privilegiada.

La raíz del mal moral está en el reflejo idolátrico de este comportamiento. En definitiva se trata de endiosar la riqueza. Como ejemplos prácticos se pueden proponer los siguientes: si un funcionario público utiliza su puesto de poder y de saber para adquirir un trabajo más seguro, o un docente usa su saber para participar en un congreso frente a otra persona que no puede porque desconoce esa oportunidad o influencia. Este tipo de comportamiento tiene relación con el tráfico de influencias.

La corrupción, existente hoy en todo el mundo occidental, especialmente en los países que avanzan velozmente hacia la transformación de la sociedad, tiene un origen cultural de tipo laicista y subjetivista, apoyado por la realidad de un Estado paternalista y por la carencia de unos valores morales centrados generalmente en el predominio del derecho sobre la moral, en la oposición creada entre razón política y razón ética y por la influencia de la cultura del consumo con el apoyo del poder de los medios de comunicación social.

La recuperación de este tipo de vida inhumana vendrá por el apoyo a un auténtico compromiso en favor de la participación democrática, la valorización del ser en conexión con el tener y la recupera-

ción de valores superiores del hombre como la contemplación y la alabanza.

7.º El interés y la usura en el mercado bursátil. La cuestión sobre el «interés» producido a causa de la inversión bancaria sigue estando abierta. Este problema comenzó a resolverse con la aparición de la reflexión tomista y la de los teólogos moralistas del siglo de oro español. Pero, dada la internacionalización del mercado, en concreto del mercado bursátil, y los problemas que se derivan de la llamada «deuda externa» con toda su complejidad, nos parece que es una cuestión abierta. Por ello presentamos algunos perfiles y flecos «del camino hacia la justificación del interés».

El punto de partida aparece en el concepto de bien «conmutuo» o «contrato de mutuo», por el cual el bien fungible se entrega a otra persona física o jurídica con la obligación de devolver otro bien de la misma naturaleza que lo entregado. En este contexto, por la realización de este contrato se cobraba un interés por las razones que señalaremos después. Aquí la «usura» era considerada moralmente injustificada por lo abusivo, aunque científicamente el «interés» es *considerado como una forma de retribución del dinero en general.*

Fijándonos en la época antigua, por razón del contrato «de mutuo», en sí mismo considerado, no era lícito el exigir un interés. Pero sí se podía en base a algunas circunstancias accidentales como las siguientes:

Por el daño emergente *(damnum emergens)* en cuanto el préstamo podía ocasionar daños al prestamista; por el lucro cesante *(lucrum cesans),* ya que el prestamista se ve privado de obtener ganancia alguna; por el riesgo a que se ve expuesta la cosa prestada *(periculum sortis),* es decir, por la incertidumbre sobre la devolución de lo prestado; por el peligro de dilación *(titulus morae),* en cuanto se puede dilatar el momento de la devolución.

Sin embargo, en la situación actual, la función y el estilo del dinero ha cambiado y sigue siendo el gran problema de la economía que afecta a la recta distribución de los bienes, al comercio y al desarrollo. La valoración del dinero es la gran cuestión económica, por varias razones:

El dinero ha dejado de ser estéril, ya que ahora es productivo. Por ello, el «contrato de mutuo», fundado en la no productividad del dinero, ha desaparecido. Por otra parte, el «lucro cesante» deja de ser accidental y se convierte en esencial, ya que se puede valorar económicamente la cesación de la ganancia. Asimismo, el dinero hoy es un bien capaz de engendrar valor económico. Y la doctrina tradicional, que condenaba todo tipo de interés, ha perdido su fundamentación o al menos su planteamiento precisa de otras perspectivas.

Se puede plantear su eticidad en cuanto a la cuantía del interés, pero no en cuanto a la esencia En cuanto a la cuantia, podría ser inmoral si impide la capacidad de acceder a el a individuos y a las empresas pequeñas o si impide el ejercicio de la iniciativa privada. Por tanto, la cuestión se plantea sobre la eticidad del mercado. En este juicio valorativo/etico juega un papel importante el análisis moral de las estructuras de pecado y el pecado social

Entre las anomalias morales mas importantes que se derivan de estos peligros a todos los niveles del mercado (locales, nacionales, e internacionales) aparecen la especulación o la compra de un «bien» para venderlo posteriormente con la intencion de obtener un beneficio, el arbitraje o la compra y venta del «bien economico» realizado prácticamente con simultaneidad, y la cobeitura o la compra y venta simultaneas de dos bienes económicos con la intención de obtener un beneficio

El prestamo con interés Hoy se puede distinguir entre préstamo con interés y la usura La riqueza del dinero puede nacer de una necesidad urgente de bienes de subsistencia Por otra parte, el dar o prestar sin interés a otro que está en necesidad es un deber de caridad, y prestar a otros, que no tienen, con interés es un mal moral

Teniendo en cuenta lo anterior, en nuestros dias la inflación (el deprecio de la moneda en el tiempo) es un componente esencial del funcionamiento del sistema económico Por ello, no es irracional el pedir intereses equivalentes a la inflación más el aumento del nivel de vida Esto no es otra cosa que pedir la restitucion del valor real del dinero prestado y no puede ser considerado como un precio de usura

Algunos piensan que es razonable pedir un modesto interés, correspondiente al interés que el creditor (banquero) haya ganado invirtiendo el dinero prestado No obstante, hay que tener en cuenta que el préstamo es un deber de justicia para con el pobre por las razones aducidas anteriormente en cuanto al destino de los bienes superfluos

Por ello se ha de considerar toda especulación sobre el crédito hecho abusando de las situaciones de necesidad de la persona afectada Esta es la esencia de la usura Quien especula busca sacar provecho económico bajo las necesidades esenciales del pobre Además, es inmoral la remuneración de un préstamo que vaya más alla de la eventual inflación

Por otro lado, es perfectamente razonable buscar un interés que corresponde a la nueva riqueza que el prestamista hubiera podido directamente recabar al empeñar la suma prestada Se ha de tener en cuenta que hoy la riqueza puede producir riqueza En este caso habrá que dar un provecho razonable a los bancos.

CAPITULO IX

ETICA DEL TRABAJO Y DEL SALARIO JUSTO

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J , *Teologia del progreso humano* (Salamanca 1969) A AUER, *El cristiano en la profesion* (Barcelona 1970) CHENU, M D , *Hacia una teologia del trabajo* (Barcelona 1981) ID , «Trabajo», en *Conceptos funda mentales de Teologia* II (Madrid 1979) ID , «Trabajo», en *SM* VI (Barcelona 1970) DAVID, J , *La fuerza creadora del hombre Teologia del trabajo y de la tecnica*, en *MS* II 2 (Madrid 1969) FERNANDEZ, A , o c , 537-604 FRIEDMANN, G , *¿Adonde va el trabajo humano?* (Buenos Aires 1961) GALINDO, A , «Cultura etica del trabajo», en M VIDAL (ed), *Conceptos fundamentales de etica teologica* (Madrid 1992) 747-764 GARCIA NIETO, J N , «La insercion social-laboral y el futuro del trabajo Del pleno empleo a la plena actividad», en *La insercion sociolaboral a debate ¿del paro a la exclusion?* (Valencia 1993) 21-36 ROJO, E , *Reflexiones sobre los cambios en el mundo del trabajo* (Madrid 1994) UTZ, A F , *La empresa como dimension del mundo del trabajo* (1986) ID , *Etica social* III (1988) WEILER, R , *Trabajo*, en *NDMC* (Barcelona 1993) 585-589 VIDAL, M , *Moral de Actitudes* o c , 463-472

La actividad del trabajo es una de las experiencias humanas que llenan más espacios de la vida del hombre Por ello, sin olvidar las cuestiones pendientes en la reflexión ética sobre el trabajo, consideraremos, después de ver la evolucion de este concepto, la reflexion bíblica y teologica así como las exigencias éticas que nacen de un analisis ético basado en la justicia y en su nivel antropológico [1]

La importancia del trabajo para la ética viene señalada en las palabras de Juan Pablo II «Ante la realidad actual, en cuya estructura se encuentran profundamente insertos tantos conflictos, causados

[1] ALFARO, J , *Speranza cristiana e liberazione dell uomo* (Brescia 1974) ARVON H , *La philosophie du travail* (Paris 1973) AZPIAZU, J , *Los precios abusivos ante la moral* (Madrid 1941) AA VV , *Per una teologia del lavoro nell epoca attuale* (Bolonia 1985) CAMACHO, I , *La sociedad actual ante el trabajo crisis y perspectivas* en *Prov* 35 (1988) 53 67 CAMPANINI, G , *Trabajo* en *DETM* o c , 1095-1109 FROSINI, G , *L attivita umana per una teologia del lavoro* (Milan 1994) GALLINO, L , «Lavoro», en DS (Turin 1978) 407-417 GOROSQUIETA, Z , *Del pleno empleo a la estatificacion Analisis de un fenomeno nuevo* en *SalTer* 69 (1981) 563 MATTAI, G , «Trabajo», en *NDTM* 1782 1797 NEGRI, A , *Il lavoro nel novecento* (Milan 1988) RUIZ DE LA PENA, J L «El trabajo significado antropologico», en ID *Imagen de Dios* (Santander 1988) 230 236 SANCLOZ, A *La notion du juste prix* en *RT* 45 SICRE, J L , *Paro pobreza y conversion* en *Prov* 35 (1988) 219 226

por el hombre, y en la que los medios técnicos —fruto del trabajo humano— juegan un papel primordial (piénsese aquí en la perspectiva de un cataclismo mundial en la eventualidad de una guerra nuclear con posibilidades destructoras casi inimaginables), se debe ante todo recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia. Es el principio de la prioridad del trabajo frente al capital» (LE 12).

I. EVOLUCION DE LA REFLEXION SOBRE EL TRABAJO

El trabajo no ha sido entendido siempre de la misma manera. Conviene, por ello, ver la evolución tanto del concepto teórico como aquel que nace de la praxis desde sus raíces hasta la concepción más antropológica, donde se observe como dignidad y derecho, sin olvidar la concepción productiva del mismo.

1. **En sus raíces**

En la economía de producción el que produce es el motor de la misma producción. La búsqueda de la radiografía de esta máquina nos sitúa frente a sus tres factores productivos: el trabajo, el capital y el empresario. Pero todo motor necesita de una dirección. En este caso, ésta reside en la empresa, cuyo objeto inmediato es la producción de bienes y el suministro de servicios. Para conseguir esto se necesita de una transformación de las materias primas y del desarrollo del sector primario mediante el empleo de mano de obra y el uso de capital [2]. Nuestra cuestión ha de presentarse analizando la naturaleza del trabajo y el lugar ético que le corresponde a quien ejerce el trabajo humano. Tendremos como horizonte de estudio el nivel subjetivo y objetivo del trabajo.

Tanto la moral social como la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente la *Laborem exercens* (12-13), sitúan el problema del trabajo, con el nacimiento de la «cuestión social», «en el contexto del gran conflicto que en la época del desarrollo industrial, y junto con éste se ha manifestado entre el mundo del capital y el mundo del trabajo, es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente de los empresarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios» (LE 11). Este conflicto supuso entonces un enfrentamiento entre dos ideologías, capitalista y socialista, con consecuencias de carácter violento y alienantes como la lucha de clases, la explotación del obrero, el

[2] SAMUELSON, P.A.-NORSHAUS, W.D., *Economía* (Madrid 1986) 742-787.

acaparamiento de los medios de producción como propiedad privada y como propiedad estatal. Pero este conflicto supone hoy un enfrentamiento entre las mismas ideologías en identificación mutua, gravadas por el intervencionismo estatal, como absolutización de la propuesta keinesiana, cuyas consecuencias a nivel planetario se manifiestan en la tensión Norte-Sur, en la guerra fría, en el control de las grandes internacionales.

Mucho antes, la cultura clásica, grecolatina, consideraba el trabajo como indigno del hombre libre. Pertenecía al tercer nivel social dentro del sistema dualista platónico y estaba reservado a los esclavos. En este contexto no era considerado como virtud ni respondía al nivel educativo de la época.

La concepción bíblica y cristiana del trabajo, como veremos más abajo, entra dentro del plan de Dios como una tarea y una facultad del hombre para continuar la obra de Dios (Gén 2,15). En este marco cultural y religioso el trabajo favorece la dignidad del hombre.

El Renacimiento, en conexión con la cultura clásica, reconoce los valores del «homo faber» en relación con la vida económico-material. A continuación la ética protestante, según Max Weber, favoreció el «espíritu del capitalismo» [3].

Con la aparición de la sociedad industrial [4] se llegó a considerar el trabajo perteneciente a un ethos racionalista de carácter secularista. Su objetivo es adquirir el éxito económico. La ciencia económica [5], propia de la filosofía social de estilo utilitarista (A. Smith), considera el trabajo como factor de producción a la par con el capital. De esta manera el valor del trabajo queda determinado por la productividad económica. K. Marx lo trata en cuaderno de teoría económica en el libro I de *El Capital.* Según él, la propiedad privada y el trabajo alienado son dos realidades en conexión.

La Iglesia, como respuesta a la cuestión social del último siglo, ha señalado que la prioridad del trabajo sobre el capital responde al principio antropológico de la «primacía del hombre sobre las cosas» o «del ser sobre el tener». En este esquema el trabajo aparece dentro

[3] WEBER, M., *Etica protestante y el espíritu del Capitalismo* (Barcelona 1979). TERMES, R., *«Antropología del Capitalismo»* (Madrid 1992), ID., *El Discurso de entrada en la Real Academia y otras obras como «El papel del Cristianismo en las economías de mercado»* (Navarra 1992). Ambos autores discrepan de esta opinión. Es ésta, pues, una cuestión debatida, como veremos en el capítulo sobre «Los sistemas económicos».

[4] Cf. NEGRI, A., *Il lavoro nel novecento* (Milán 1988). Es una buena aportación sobre el trabajo y las ciencias humanas con abundante bibliografía.

[5] La consideración del trabajo por parte de la ciencia económica puede verse en la obra de BIANCHI, M.-GANANZI, G., «Il mercato del lavoro», en CASTRONOVO, V.-GALLINO, L., *La società contemporanea* II (1987) 319-340.

del sistema de produccion como una «causa eficiente primaria», mientras que el capital es sólo la causa instrumental [6]

2 Condicionantes del trabajo

Con la civilización industrial comienza una concepción científica del trabajo En contraste con la tradición cristiana, el concepto moderno de trabajo pierde su dimensión antropológica y su valor ético. Hoy, frente a la visión económico-utilitarista moderna, existe la búsqueda de una dimensión humanista del trabajo debido a los males causados por la concepción utilitarista del trabajo industrial

El estudio de la dimensión moral del trabajo ha de hacerse sin olvidar algunas categorias fundamentales y temas actuales de la moral económica Estas categorías tendrán en la base de estudio diversas propuestas morales de ética tradicional como «el destino universal de los bienes de la tierra», «la comunión de bienes», «la limosna y la caridad», «la usura», «el comercio y sus leyes», «el precio justo y salario justo», «los impuestos», «la bolsa», «la restitución», etc Por ello, la cuestion científica del trabajo no ha de olvidar la dimensión científica de la relación moral y economía

Los factores técnicos, económicos y sociales, son los que hoy condicionan la valoración del trabajo Como consecuencia de esta consideración funcional del trabajo se desemboca en la despersonalizacion del mismo, perdiéndose de esta manera la posición del sujeto del hombre en el proceso laboral como el sentido interno de la economía

En este contexto, la dimension ética y la importancia humana y social del trabajo cobran actualidad Se manifiesta dentro de la sociedad industrial con el aumento de la población de servicio y la disminución de la población agrícola e industrial y con el aumento de los obreros cualificados debido a la división del trabajo. «Las exigencias tecnicas de las nuevas tecnologías (la informatica) y los servicios especializados reclaman un alto nivel de formacion y un constante perfeccionamiento de los trabajadores» [7]

Por otra parte, la disminucion de trabajo en algunos sectores y la masa de personas que buscan ocupacion con formacion deficiente produce el desempleo Sin embargo solamente un incremento de productividad laboral y una mayor distribución del trabajo pueden favorecer un nivel de vida superior

[6] Juan Pablo II responde al problema de la alienacion del trabajo en RH 15 y en LE

[7] Weiler, R , *Trabajo* en *NDMC* (Barcelona 1993) 586

3 El trabajo en su dimensión antropológica [8]

Seguimos a K. Rahner en la exposición del concepto antiguo y nuevo de «Trabajo» [9] y a Juan Pablo II en la concepción objetiva y subjetiva del mismo (LE 5 y 6) [10] Con el primero entendemos que en las condiciones del hombre primitivo el trabajo era comprendido en relación con la pura conservación biológica Esta «exigia determinadas actividades humanas en una medida temporalmente muy amplia» A dicha actividad se la llamaba trabajo [11] Hoy nosotros llamamos trabajo, en muchísimos casos, tambien a lo que —por lo menos no inmediatamente— no fomenta en forma alguna la conservación biológica vital De esta novedad se siguen varios significados [12]

1.° El sentido «económico-politico» del trabajo, como «todo aquello con lo que, de hecho, en el orden actual social y economico se gana dinero»

2.° El sentido «médico» del trabajo, como «toda actividad que reduce la capacidad fisiológica de rendimiento de un hombre» [13]

3.° El concepto «humano» del trabajo, como aquel sentido original humano que alude a la dimensión esencial del hombre en la que éste se entrega a si mismo y se abandona a la autodisposicion [14] Estamos ante el concepto subjetivo del trabajo «como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo Como persona, el trabaja y realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo, éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realizacion de su humanidad, al perfeccionamiento de su vocacion de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad» (LE 6)

a) *Definición*

En cuanto a su etimología, en casi todas las lenguas la palabra que se utiliza para expresar la actividad laboral de la persona humana proviene de una raiz que originalmente significaba algo desagradable y penoso El término griego «ponos» indicaba gran esfuerzo y larga duración El término latino «labor» deriva del verbo «labo»,

[8] Cf MATTAI, G, en *Corso di morale* 4, o c 470ss Cf CIC 2428

[9] RAHNER, K, «Advertencias teologicas en torno al problema del tiempo libre», en *Escritos de Teologia* IV (Madrid 1967) 467-494

[10] Cf BUTTIGLIONE, R, *El hombre y el trabajo* (Madrid 1984) GONZALEZ CARVAJAL L, *¿Se acabo la civilizacion del trabajo?* en *RazFe* 221 (1990) 295-300

[11] RAHNER, K, o c, 468

[12] RAHNER, K, o c, 469

[13] RAHNER, K, o c, 477

[14] RAHNER, K, o c, 480

que significa vacilar bajo un gran peso. El término castellano «trabajo» deriva del sustantivo «tripalium», una especie de cepo formado por tres palos que, en un principio, servía para sujetar a los bueyes y caballos a fin de ponerles las herraduras y, posteriormente, fue utilizado como instrumento de tortura para castigar a los esclavos y a los reos de ciertos crímenes. De acuerdo con estas etimologías el trabajo se expresa como la actividad humana con sentido de sufrimiento.

En cuanto a la definición, son muchas: «Es la actividad humana en general» (Guzzetti), «La actividad racional realizada en consideración a un fin» (Habermas). «Cualquier actividad socialmente útil» (Da Gangi). Desde el campo jurídico se entiende por trabajo, la «actividad personal prestada mediante contrato, por cuenta y bajo dirección ajena en condiciones de dependencia y subordinación» (Pérez Botija). En definitiva, se entiende por trabajo «aquella actividad personal y libre en la cual el ser humano emplea, de manera parcial o totalmente sostenida, sus fuerzas fisicas o mentales en orden a la obtención de algún bien material o espiritual distinto del placer derivado directamente de su ejecución».

En un sentido amplio, y en la vertiente personal, trabajar es el obrar racional del hombre mediante las fuerzas corporales y espirituales con el fin de conservar y desarrollar su vida y la de la sociedad. Con esta definición queremos afirmar que el trabajo como actividad es una característica esencial de la existencia del hombre sobre la tierra. Es ésta la vertiente sobre la que insisten más los Papas. El trabajo es expresión de la persona humana. Trabajando, el hombre mejora su propia naturaleza, se hace más hombre, perfecciona en sí mismo la imagen de Dios. Con el trabajo, el hombre se convierte en artesano de sí mismo.

Según los Papas, lo importante es que el hombre, mediante el trabajo, llegue a ser más hombre y no sólo consiga tener más. Pero como el hombre tiene una dimensión conyugal y familiar, y llega un momento en que, normalmente, se convierte en cabeza de familia, en circunstancias ordinarias la eficiencia económica del trabajo de un adulto es superior a lo que requiere su subsistencia personal. Por ello, el destino de su trabajo incluirá las exigencias familiares. Esta «productividad familiar» responde a su misma eficacia intrínseca, es decir, responde al designio divino (LE 10). Mediante el trabajo, la persona se inserta en la vida social más amplia y participa en ella, creando una comunidad de personas, de intereses, de vida. El trabajo hace posible la vida social, pone sus bases materiales y espirituales, la sostiene, perfecciona y enriquece.

Por otra parte, el trabajo puede considerarse en relación dialéctica como una mediación, un puente, un diálogo activo entre el hombre y la naturaleza. El trabajo desbasta, afina y perfecciona el cos-

mos, le imprime el sello del hombre, le hace pasar un soplo de su inteligencia y espíritu, le hace cada vez más dócil, más humano, más espiritual. En Pío XII y Pablo VI esta idea alcanza tonos líricos de extraordinaria belleza.

De forma reduccionista, hoy el trabajo es contemplado de cara a la producción de unos bienes económicos. De todos modos mantiene su relación con la dignidad personal del hombre en cuanto que toda actividad exige esfuerzo humano. Así, desde ambas perspectivas —integradora y reduccionista— podemos llegar a la siguiente definición de trabajo: «la actividad humana, corporal o espiritual, ordenada a proveer las necesidades de la vida del trabajador y a procurar a la sociedad los bienes y los servicios que le son necesarios y útiles».

De esta definición deducimos que el trabajo es el medio más humano de adquirir bienes (MM 107), y el medio universal de procurarse el sustento decoroso (RN 6). Es una actividad propia del hombre, por tanto humana y no mecánica ni animal, en sus dimensiones integrales, cuerpo y espíritu, con unos fines personales en su doble dimensión, individual y social. El trabajo es, como afirma B. Häring y enseña Juan Pablo II, el título principal de propiedad [15], cuyas características significativas son: el carácter de ocupación y actividad concreta tiene una valoración ética a partir de la intencionalidad y del fin por el que se trabaja, es necesario para vivir y lleva en sí una gran dimensión de socialización. Pero a la vez tiene un límite y peligro: con el trabajo puede sufrir menoscabo la dignidad de la persona humana (MM 21), si ésta queda instrumentalizada.

b) *Dignidad, deber y derecho al trabajo*

Por ello, es necesario precisar el alcance conceptual de la dignidad, el deber y el derecho del trabajo y a trabajar:

1.° En cuanto a la *dignidad antropológica del trabajo*, éste no es un fin en sí mismo sino un medio instrumental para realizar algo superior. En primer lugar, *en el plano natural*, el trabajo enriquece el mundo exterior al considerarse como una colaboración del hombre a la obra creadora de Dios. Enriquece, asimismo, a la sociedad en cuanto hace posible la vida social y la perfecciona. Y enriquece al propio hombre, ya que con el trabajo el hombre se perfecciona a sí mismo. En segundo lugar, en el *plano sobrenatural*, con el trabajo el hombre colabora con la obra creadora de Dios, es una preparación

[15] HARING, B., *Ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares* I (Barcelona 1961) 433. JUAN PABLO II, LE 14.

del Reino (GS 39) y supone una expiación del pecado en cuanto posee un valor corredentor (LE 8)[16].

2.º En cuanto *al deber de trabajar* desde su misma naturaleza, se funda en la naturaleza misma del trabajo como medio para conseguir bienes de subsistencia y es el medio indispensable para conseguir bienes para la sociedad[17]. El trabajo es la contribución que todos deben prestar para humanizar el mundo y contribuir a la realización del ser humano. Supera de esta manera la sola finalidad económica y utilitarista y se abre a ocupar, en el campo humano, su lugar específico como la consecución del bienestar social y, en el ámbito cristiano, la misión de participación en la obra creadora y redentora de Dios.

La sociedad, como consecuencia, tiene el deber de asegurar a todos con el trabajo y con una adecuada utilización de los bienes económicos la posibilidad de conseguir su propia perfección y de contribuir a la humanización del mundo. Esto responde a la concepción del trabajo como un derecho fundamental incluso en caso de conflicto con otros derechos. La ética se sitúa en el análisis de este lugar primario del trabajo.

Por otra parte, el trabajo es el modo de traducir en la práctica el concepto de profesión (CVP 163-166), entendiendo por ésta «la actividad personal en la que el individuo realiza su vocación dentro de un trabajo elegido, que determina su participación en la vida social y que le sirve de medio de existencia». Para todo esto, se requiere vocación, competencia, recta intención y dedicación suficiente. En principio, se puede decir que el progreso técnico ha conseguido, gracias a la movilidad profesional y a la superación de las barreras de las llamadas «clases sociales», garantizar la libertad de elección del trabajo. Pero, debido a la absolutización de la teoría liberal y a las técnicas y estrategias consumistas, ha fabricado sus riesgos, como el paro, que imposibilitan elegir un trabajo vocacionado. Por ello, en la elección profesional, la ética invitará a tener en cuenta los siguientes deberes:

La persona humana está llamada a realizar su propia vocación; existe un deber de la comunidad civil de asegurar a todos, a través de la cultura y de la orientación profesional, la toma de conciencia de la propia vocación y, en lo posible, realizarla, y esta vocación ha de realizarse como expresión natural que responda a una espiritualidad de servicio a los hombres y no sólo en función de la ganancia.

[16] «La Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo, denunciar las situaciones en las que se violan dichos derechos, y contribuir a orientar estos cambios para que se realice un auténtico progreso del hombre y de la sociedad» (LE 8).

[17] Cf. DIÓCESIS DE NAVARRA, *Actitudes ante el paro* (Pamplona 1983).

Por tanto, el *deber moral de trabajar brota de varias fuentes*:

1.ª *El trabajo* es el único medio honesto para la mayoría de las personas hábiles de sustentar la vida. Cada persona debe ser el primer responsable del propio sustento y, en muchos casos, también del de la propia familia. Este nexo entre el trabajo y el sustento aparece con notable claridad en la Biblia, en los Santos Padres, en la teología escolástica y en los Papas actuales.

2.ª *El perfeccionamiento personal.* Tradicionalmente, la ociosidad entendida como sinónimo de holgazanería, ha sido considerada como la madre de todos los vicios. Desde un punto de vista positivo, el hombre y la mujer tienen el deber de trabajar para conseguir la perfección personal natural y sobrenatural a la que han sido llamados por Dios.

3.ª *Es un deber social.* La persona humana vive en la sociedad y de la sociedad. El pleno desarrollo de su personalidad, el bienestar, la vida digna, sólo pueden conseguirse gracias al trabajo de los demás. Sin el trabajo de las generaciones pasadas y de la generación presente, la vida humana no sólo no tendría el nivel que tiene en la actualidad, sino que sería prácticamente imposible. Por consiguiente, la justicia y la equidad exigen que toda persona hábil haga algo de provecho para los demás, para pagar con la propia actividad personal la deuda contraída con la sociedad. A cambio de lo que hacen cada día nuestros semejantes por nosotros, nosotros también debemos hacer algo por los demás, para el bien común de la sociedad.

4.ª *Es precepto positivo.* En la Sagrada Escritura aparece explícitamente el precepto de trabajar, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, especialmente en San Pablo. La tradición patrística, la escolástica y los Papas de los últimos cien años han subrayado también esa obligación como derivada de un precepto positivo de Dios.

3.º Se puede decir de entrada que todos los hombres tienen *derecho y deber de trabajar* y *encontrar trabajo conforme a su vocación.* Como consecuencia, el individuo que carece de trabajo tiene derecho a reclamar y exigir una adecuación remunerada en forma de salario laboral, social, etc. Por ello, la sociedad ha de favorecer las condiciones necesarias para que haya muchos puestos de trabajo y supla a la iniciativa privada en cuanto sea razonable.

Pero en esta dimensión social del deber-derecho a trabajar y recibir una remuneración justa, se plantea la cuestión acerca de los bienes que se han de producir y cómo producirlos. La cuestión no es únicamente técnico-productiva, sino también antropológica. El progreso técnico ha ofrecido la posibilidad de crear una serie indefinida de bienes de los que muy pocos son estrictamente necesarios, cuya

producción cae dentro del área de la libertad y no tanto de la necesidad. La elección ha de hacerse a nivel de sociedad para responder a su deber de producir como respuesta al derecho de los ciudadanos de trabajar y de consumir para satisfacer sus necesidades primarias y humanas.

El *derecho al trabajo* se ha planteado en tiempos tardíos. Aparece con el progreso de la medicina y con la insuficiencia de las tierras cultivables. En tiempos modernos surge con el problema suscitado con el paro. ¿Cómo hay que entender el derecho al trabajo?:

1.º Una primera interpretación concibe este derecho como el reconocimiento a cada miembro de la sociedad de un verdadero derecho a un puesto de trabajo que debe hacer efectivo el Estado. En los países liberales esta interpretación no consiguió abrirse camino, aunque distintas legislaciones o convenciones colectivas tenderían a consolidar los puestos de trabajo y a imposibilitar o dificultar los despidos individuales o colectivos. En la *Centesimus annus*, Juan Pablo II afirma que «el Estado no podría asegurar directamente el derecho a un puesto de trabajo de todos los ciudadanos sin estructurar rígidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos» (CA 48).

2.º Una segunda interpretación subraya especialmente la reivindicación de unos intereses que normalmente deben ser conseguidos por el trabajo efectivo desarrollado en un empleo determinado pero que, en su defecto, deben ser asegurados a todo trabajador por medio de un subsidio. Este es el camino que ha prevalecido en la legislación de la mayoría de los países industrialmente más avanzados.

3.º Una tercera interpretación, que se va abriendo paso progresivamente, pone el acento en el derecho a la subsistencia, especialmente en unos momentos en que el trabajo productivo y asalariado va siendo, cada vez más, un bien escaso e insuficiente. Esta interpretación resuelve el problema de la subsistencia pero no otros, el principal de los cuales sea el derecho a vivir del propio trabajo. El derecho al trabajo se realiza en un espectro o constelación de recelos específicos.

4.º Por ello, el trabajo tiene otra dimensión a considerar: *el derecho y deber a contribuir a la humanización del trabajo* y de su entorno originante y consecuente. Es tarea y competencia de la ética el tratar de la humanización del trabajo valorando la modificación de los mecanismos que dirigen la realización práctica de la vocación al trabajo y al planteamiento general de la relación trabajo/sociedad.

El trabajo puede ser un factor de libertad, pero también de alienación. Ambas dimensiones no se pueden realizar y evitar con el solo empeño de cada uno. La ética valorará el primado de la persona. Por eso la valoración ha de hacerse atendiendo a la acción de las

estructuras y, por tanto, desde las claves de la moral social, desde donde se atenderá al principio de las «estructuras al servicio del hombre estructurado».

II. PERSPECTIVA BIBLICA

El trabajo en la Sagrada Escritura se manifiesta como una de las experiencias fundamentales del hombre. Sin embargo, el contexto cultural y la valoración ética del mismo es diferente al actual. De todos modos «estos textos no son sólo principios de que se pueden sacar consecuencias y aplicaciones, sino que están cargados de una inspiración que fermenta en las situaciones nuevas» [18]. Veremos esta dimensión bíblica en la dualidad del Antiguo y del Nuevo Testamento.

1. En el Antiguo Testamento

El valor del trabajo aparece ya en la presentación antropológica de la Creación del hombre por las manos de Dios (Gén 2,7). Antes del pecado, el hombre recibe el encargo de «cultivar el Edén» (Gén 2,15). Así el trabajo no aparece como castigo sino como sello y ley de la condición humana. Por esto, el trabajo es digno del hombre y le dignifica, porque Dios obra y trabaja (Gén 1,31), aunque el pecado haya turbado la armonía de la creación introduciendo en él el elemento del sufrimiento y de la fatiga (Gén 3,16-19).

La fatiga del trabajo se debe al cambio obrado por el pecado (Gén 3) que le convierte en penoso y estéril (Eclo 2,22-23). El pueblo padeció dolores por los trabajos y las esclavitudes de Egipto (Ex 1,8) y ha padecido las injusticias laborales (1 Sam 8,10-18) [19]. En todo caso el trabajo representa un deber moral que Dios inculca al hombre antes del pecado (Gén 2,15).

Junto al trabajo, el descanso ocupa un lugar significativo. Santificar el sábado significa dedicar el día al Señor para reconocer su señorío sobre el mundo y sobre las obras de los hombres (Ex 20,8). El sábado santifica porque Dios santifica, ya que el descanso es una participación en la plenitud de Dios. El descanso representa, por tanto, el punto de encuentro entre el reconocimiento del trabajo y de su dignidad y la invitación a servir a Dios, glorificándolo [20].

[18] CHENU, M.D., *Trabajo*, en *SM* 6 (Barcelona 1976) 673. Cf. CIC 2427.

[19] Cf. Am 5,11; Jer 22,13; Eclo 33,25-29.

[20] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «El trabajo: su significado antropológico», en *Imagen de Dios* (Santander 1988) 230-236.

Pero el descanso tiene también una dimensión horizontal. Es un signo de liberación del hombre y memorial de la liberación de los trabajos de Egipto. Por eso, tanto los hombres libres como los esclavos y los animales necesitan de descanso y de reposo (Ex 23,12). El descanso es un don de Dios y una señal de libertad (1 Re 8,56).

2. En el Nuevo Testamento [21]

a) El trabajo adquiere un nuevo valor del ejemplo de *Jesús,* quien es recordado como artesano (Mc 6,3) e hijo de obrero (Mt 13,55). Jesús trata bien a los agricultores y pastores. Sin afán de instrumentalizar las parábolas, en orden al trabajo, el Nuevo Testamento no deja de mostrar toda su dimensión revolucionaria en la perspectiva del Reino. Las tareas diarias se convierten en «nuevas» en Cristo transfiguradas por la tensión pascual y escatológica que las transforma desde dentro. Así, el trabajo es signo de futuro (Mt 25,14-30) y cobra su sentido en el contexto del Reino de Dios (Mt 6,33).

·b) *Pablo* se gloría de trabajar con sus manos para ganarse el sustento (Hech 18,3; 20,34; 1 Cor 3,10.12). Pero en el corpus paulino nos encontramos con dos límites fundamentales a tener en cuenta: la cultura romano-helenista y los condicionamientos sociales de la época. Esto queda expresado de la siguiente manera:

— en una visión estática (1 Cor 7), donde expresa la tensión escatológica que induce a proclamar la sustancial diferencia desde el punto de vista religioso de la condición del obrar cristiano. El cristiano siempre ha de preguntarse acerca de la voluntad de Dios o de la misión que Dios le ha encomendado;

— en una visión ascética (2 Tes 3,10: «el que no trabaje que no coma»), en la que no autoriza a interpretarlo en sentido moralista, ya que entiende el trabajo como una actividad necesaria y exigida para conseguir decorosamente el propio sustento o para ayudar a los hermanos necesitados.

Asimismo, respecto al descanso del sábado, Jesús aporta una notable novedad. El se proclama como Señor del Sábado (Mt 12,8) colocándolo en una dimensión humana (Mc 2,27). Por esto, no es extraño que la encíclica *Laborem exercens* haya situado el trabajo humano como colaboración con el Dios creador siguiendo la enseñanza del Génesis y su vinculación al misterio pascual de Cristo (LE 4 y 26).

[21] FABRIS, R., *Matteo. Traduzione e commento* (Roma 1982).

III. PERSPECTIVA TEOLOGICA [22]

1. Aportación de la tradición y de la Doctrina Social de la Iglesia [23]

Es interesante recordar el concepto de trabajo en la tradición. No encontramos en ella un tratado específico sobre el trabajo pero sí una experiencia vivencialmente rica. Puede verse toda la riqueza en torno al «ora et labora» de la regla monacal.

1.º La concepción del trabajo en la tradición, desde los Santos Padres hasta el Concilio Vaticano II, es plurivalente. A veces aparece como servicio hecho a Dios, en ocasiones como autorealización de la persona por su valor ascético, otras es presentado como un servicio a los hombres especialmente en actitud de servicio a los pobres, pero en no pocas ocasiones como esclavitud, carga o impedimento para vivir en libertad.

Al igual que ocurría con el tema de la propiedad, desde la escuela agustiniana se concede un especial relieve al carácter «penoso» del trabajo como consecuencia del acontecimiento negativo del pecado que compromete no sólo a la relación hombre-Dios, sino también a la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza. Por ello, el carácter de liberación del trabajo vendrá de esta solución social [24].

En el monaquismo se subrayan los aspectos positivos del trabajo; sin embargo, con la influencia dualista, platónica y cartesiana, se destacan los perfiles negativos del mismo [25]. Santo Tomás considera el trabajo manual en un nivel inferior al intelectual como la contemplación era considerada superior a la vida activa.

Lutero, aunque ve el trabajo como «remedio del pecado», sin embargo lo valora positivamente como «medio de formación» y como misión vocacional. Es decir, aunque sigue en pie la verdad de que las obras no salvan, sin embargo éstas son signos de la elección del creyente. En este campo se sitúa la tesis discutible y discutida de M. Weber sobre el origen del capitalismo.

La reflexión teológica sobre el trabajo en los últimos tiempos tiene sus raíces en algunas corrientes teológicas del siglo XIX y en la Doctrina Social pontificia. Sin embargo, el trabajo entendido como

[22] MARTINI, C.M., *La teologia del lavoro nella «Laborem exercens»*, en *AggSoc* XXXIII, 4 (1982) 246-248. PIANA, G., *Lavoro umano: benedizione e/o maledizione?*, en *Conc* 10 (1982) 125-134.

[23] Para profundizar en esta dimensión puede servir el estudio de NEGRI, A., *Filosofia del lavoro*, vol.1: *Dalle civiltà orientali al pensiero cristiano antico* (Milán 1980).

[24] PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993) o.c., 529.

[25] Cf. MATTAI, G., *Trabajo*, en *DTI* (Salamanca 1983) 511.

factor fundamental de la cultura actual es reciente y se comprende desde la nueva visión antropológica, cristológica y cósmica (Chénu, Aubert, Teilhard de Chardin). Los aspectos del trabajo más significativos de la teología actual son los siguientes:

Continúa la creación y constituye la colaboración del creyente en la obra redentora de Cristo, engrandece a la persona, hace a los hombres solidarios entre sí y contribuye a la construcción del Reino de Dios sobre la tierra, pero es plurivalente, en la medida en que en una situación de explotación aliena al hombre en vez de liberarle.

2.º Enumeramos aquellos lugares de la Doctrina Social de la Iglesia en los que aparece estudiado el trabajo como la realidad humana que engrandece al hombre. En la *Rerum novarum*, el trabajo es considerado como título de propiedad inherente a la naturaleza humana. León XIII habla, en esta encíclica y en su doctrina social, ante todo del obrero en la sociedad industrial occidental de finales del siglo XIX. Ante la situación de injusticia en que se encontraban sumidos los obreros proclama la dignidad del trabajador y sus derechos. El quiere dejar claro que el trabajo es necesario, no es una mercancía que pueda comprarse y venderse libremente en el mercado y cuyo precio sea regulado por la ley de la oferta y la demanda, sin tener en cuenta el mínimo vital necesario para el sustento de la persona y de su familia.

En este sentido, el trabajo es personal, ya que la fuerza activa es inherente a la persona y totalmente propia de quien lo desarrolla y en cuyo beneficio ha sido dada. El trabajo pertenece a la vocación de toda persona, es más, el trabajo la expresa y realiza mediante su actividad laboral. Al mismo tiempo, el trabajo tiene una dimensión social por su íntima relación con la familia y con el bien común. Por eso, en su encíclica, León XIII pide un salario justo con perspectiva familiar, el desarrollo de una legislación protectora de los derechos de los trabajadores, el derecho a unirse en asociaciones propias (sindicatos), la limitación de la jornada laboral, etc. Se puede decir que el valor principal de esta encíclica radica en el hecho de que en ella es reconocida y proclamada la dignidad del hombre trabajador.

La encíclica *Quadragesimo anno* (QA 53) de Pío XI lo propone como título de propiedad en su relación con el capital a la vez que describe la dignidad del trabajo (QA 83). El Papa manifiesta su preocupación porque de las fábricas salga ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompen y se hacen más viles. Esta preocupación será recogida posteriormente por Juan Pablo II en *Laborem exercens* (LE 9). Pío XI hace algunas aportaciones importantes sobre dos puntos que tendremos en cuenta en la parte de moral del trabajo: los criterios para fijar el justo salario y la conveniencia de suavizar el contrato de trabajo con algunos elementos del contrato

de sociedad; además del justo salario, trata del derecho de propiedad, del capital y trabajo, de la restauración del orden social.

La encíclica *Mater et Magistra* (MM 44) insiste en el deber y en el derecho al trabajo. En este documento, Juan XXIII aporta nuevas precisiones sobre la remuneración del trabajo y sobre los derechos de que son acreedores los obreros en relación con la autofinanciación. Más originales son todavía sus aportaciones sobre la participación de los trabajadores en la vida de las empresas. Insiste en la necesidad de tender a hacer de la empresa una verdadera comunidad humana que marque profundamente con su espíritu las relaciones, las funciones y los deberes de cada uno de los miembros. Deja bien sentado que el dominio de una profesión y el trabajo, procedente directamente de la persona humana, son preferidos a las riquezas en bienes exteriores que, por su naturaleza, no pasan de ser instrumentos. Hacia el final de la encíclica, que adopta un carácter más pastoral, alude al sentido cristiano del trabajo en la perspectiva del Cuerpo Místico, aspecto que será recogido y ampliado por Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens.*

Y, por último, no podemos olvidar la nueva visión del trabajo y las condiciones del trabajo y del descanso como elemento superior de la vida económica tal como aparece en el Concilio Vaticano II: «Todo hombre tiene el deber de trabajar, así como el derecho al trabajo. La sociedad, por su parte, debe esforzarse según sus propias circunstancias por ayudar a los ciudadanos para que se logre encontrar la oportunidad de un trabajo suficiente» (GS 33-35.67). La constitución *Gaudium et spes* trata extensamente de la «actividad humana en el mundo». Este documento sirve de inspiración a Juan Pablo II para dar el nombre de trabajo a las actividades creativas y organizativas que el hombre despliega hoy. Esta constitución conciliar habla del trabajo, de sus condiciones, del tiempo libre, pero también de los conflictos del trabajo y de la participación de los trabajadores en la empresa y en la organización económica global.

Pablo VI, en la encíclica *Populorum progressio,* con un concepto amplio del trabajo, pone de relieve su grandeza y sus diversas funciones. Su mayor novedad está en subrayar la ambivalencia en el trabajo: más científico y mejor organizado, tiene el peligro de deshumanizar a quien lo realiza, convertido en siervo suyo, porque el trabajo no es humano si no permanece inteligente y libre.

Juan Pablo II en la *Laborem exercens* hace el estudio pontificio más amplio y profundo sobre el tema. Toda la encíclica está destinada a alcanzar este objetivo. El justifica la importancia del trabajo desde las siguientes vertientes:

— Esta realidad permanente del trabajo que acompaña toda la historia humana desde sus principios y que «constituye una dimen-

sión fundamental de la existencia del hombre en la tierra», hoy adopta formas nuevas y plantea nuevos interrogantes.

— El trabajo es una actividad fundamental del hombre, tanto en *su ser personal como social. Es algo constitutivo del hombre, de la* familia, de la sociedad nacional e internacional. Por ello, más que tratar del trabajo humano trata del hombre como sujeto en el trabajo. La preocupación de Juan Pablo II, como en otros documentos, es el hombre.

— El trabajo tiene unas raíces profundamente cristianas. Convencido de que constituye una dimensión fundamental de la existencia humana, busca aquellas raíces en la palabra de Dios, de manera que esta encíclica de Juan Pablo II aparece como un «evangelio del trabajo».

En la encíclica *Centesimus annus* habla varias veces del trabajo del hombre o del hombre como trabajador. Se puede sintetizar su pensamiento recogiendo dos de sus afirmaciones: «Es mediante el trabajo como el hombre, usando su inteligencia y su libertad, logra dominar la tierra y hacer de ella su digna morada» (CA 31). «Mediante su trabajo, el hombre se compromete no sólo en favor suyo, sino también en favor de los demás y con los demás: cada uno colabora en el trabajo y en el bien de los otros» (CA 43).

El trabajo es así un instrumento de producción en cuanto es la fuente suprema de la riqueza de un país y, por ello, de la economía. Pero el trabajo no basta por sí solo para la producción. También es necesario el capital porque «ni el capital puede existir sin trabajo, ni el trabajo sin el capital» (RN 14). Pero el trabajo no es «una vil mercancía» (RN 14). No puede ser controlada como una mercancía sino que hay que reconocer la dignidad del trabajador. Desde este principio podemos admitir que el trabajo debe ser regulado conjuntamente por la iniciativa particular, la individual y la acción de los poderes públicos. La atención a la naturaleza del sujeto trabajador reafirma el camino personal para afirmarse y comprometerse.

El trabajo es un derecho que pertenece al mundo humanista del hombre en cuanto refleja la dimensión bíblica de la justicia. Con el trabajo, él puede crecer y desarrollarse como tal: «El hombre sólo se realiza cuando trata de crecer y perfeccionarse ejerciendo su dominio sobre la tierra y todo lo creado y poniéndolos al servicio de sus necesidades y de su propia plenitud. Trabajar es, por tanto, un derecho fundamental del hombre, que se deriva de un grave e ineludible deber. La sociedad, por ello mismo, está obligada a hacer posible uno y otro» [26]. Estamos aquí ante la importancia que Juan Pablo II presta

[26] Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Asamblea Plenaria, «El problema del paro», n.8, 27 noviembre 1981.

en la enciclica *Laborem exercens* (LE 18) al trabajo en su dimensión «subjetiva» y el mal que se hace al hombre cuando se carece de él:

> «Lo contrario de una situación justa y correcta en este sector es el desempleo, es decir, la falta de puestos de trabajo para los sujetos capacitados. El desempleo es en todo caso un mal y cuando asume ciertas proporciones puede convertirse en una verdadera calamidad social» (LE 18). «Todo hombre tiene el deber de trabajar, así como el derecho al trabajo. La sociedad por su parte debe esforzarse, según sus propias circunstancias, por ayudar a los ciudadanos para que se logre encontrar la oportunidad de un trabajo suficiente» (GS 67).

El trabajo no es, por tanto, una nueva necesidad cuanto una «vocación» y una llamada a la construcción de un mundo nuevo que hace que el reino de Dios esté ya presente en misterio sobre la tierra, aunque se realizará en plenitud en perspectiva escatológica (GS 38). Junto a esta dimensión personal, aparece otra de tipo social o de relación interpersonal de forma que pueda realizarse a nivel humano a través de la colaboración entre los hombres y el respeto a la dignidad de cada persona.

Podemos decir que el magisterio pontificio subraya varias primacías: del hombre sobre el trabajo, de la persona sobre las cosas, del trabajo sobre el capital, del destino universal de los bienes sobre el derecho de apropiárselos, del ser sobre el tener. Esta primacía del trabajo es un principio plenamente adquirido en la Doctrina Social de la Iglesia (cf. RN 32; QA 69-70; MM 106-107; LE 6 y 13; CA 32). Esta primacía que los papas actuales conceden al trabajo es lógica. El trabajo es una actividad de la persona, mientras que la propiedad está al servicio de la persona. A diferencia de la propiedad material, el trabajo es una actividad en la cual la persona humana expresa y proyecta su riqueza interior: inteligencia, voluntad, creatividad... sobre el mundo que le rodea. Esta actividad mediadora entre el hombre y la naturaleza circundante es exclusiva del ser humano, pertenece más al orden del ser que al del tener, y tiene una causalidad primordial y personal en la producción, mientras que los bienes materiales exteriores al hombre sólo tienen una causalidad instrumental.

2. Reflexión teológica

La teología moderna del trabajo [27], a partir de los textos bíblicos y de la tradición teológica de los Santos Padres y de la historia de la

[27] Cf. CHENU, M.D., *Trabajo*, en *SM* VI (Barcelona 1970).

teología que acentuaba la dimensión moral y vocacional de la concepción del trabajo, ha desarrollado con particular interés el lado histórico salvífico del trabajo del hombre. La teología del trabajo encuentra su referencia en la representación bíblica de Dios que trabaja, tanto en la obra creadora como en la redención y en la representación «del hombre a quien en el plan original de Dios se le confía la noble tarea de llevar a cumplimiento la creación» [28].

Así, el trabajo es contemplado como una participación del hombre en la construcción del mundo, en la obra creativa y redentora de Dios, superando el significado meramente temporal y económico y produciendo a la vez una comunicación y comunión interhumanas en la sociedad industrial que va más allá de la esfera productiva.

Debemos ver el trabajo en el marco de la *espiritualidad.* Esta como práctica vivida y como tema de reflexión es muy antigua, especialmente entre los monjes anacoretas y cenobitas. San Pablo y algunos Santos Padres (San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Basilio, San Jerónimo, las reglas monásticas) y Santo Tomás de Aquino son prueba fehaciente de ello. Como reflexión más amplia y profunda y como método ascético-místico de santificación que cristaliza en distintas corrientes de espiritualidad, aparece entre los años 1920-1930 en Carlos de Foucauld y R. Voillaumee con sus fraternidades y los Hermanitos de Jesús, Cardijn y la JOC. La teología del trabajo surge veinticinco años más tarde con P. Chénu como iniciador. Desde Pío XI todos los Papas se han interesado por estos aspectos, siendo probablemente Pío XII el que ha aportado un acervo más rico en cantidad y variedad de contenidos. Pero ningún documento pontificio —oral o escrito— ha consagrado tanto espacio y ha atendido a tantos aspectos relativos a la teología y a la espiritualidad del trabajo como la encíclica *Laborem exercens* (24-27). Con estos datos entramos en el estudio de la relación entre el trabajo y la Trinidad.

a) *El trabajo en relación con el Padre*

En el prólogo de la *Laborem exercens* leemos lo siguiente: «hecho a imagen y semejanza de Dios en el mundo visible, puesto en él para dominar la tierra, el hombre está por ello, desde el principio, llamado al trabajo». El trabajo es ley de Dios, ley universal impuesta a toda la humanidad. Este mandato no va dirigido sólo a la primera pareja, sino a toda la humanidad. Por este motivo, varios libros de la Sagrada Escritura, en especial los sapienciales, condenan la pereza porque desobedece las disposiciones divinas.

[28] MATTAI, G., *Trabajo,* en *DTI* IV (Salamanca 1983) 511.

Las referencias a la creación del mundo y del hombre por la acción divina aparecen sobre todo en los tres primeros capítulos del Génesis. Ante las obras nacidas de la voluntad creadora, Dios se siente complacido y expresa su satisfacción seis veces, pues ve que son buenas y conformes a su designio. Dios pone fin a su trabajo creador con su descanso del séptimo día, el cual no significa que Dios haya entrado en un estado de quietud pasiva, desinteresado de la suerte de nuestro mundo.

La Sagrada Escritura propone el paradigma que el hombre debe seguir en su conducta. Debe trabajar bien y gozarse de su trabajo bien ejecutado. Debe también descansar, no sólo para recuperar las fuerzas perdidas, sino para disfrutar de los frutos del propio trabajo y del de los demás. El hombre trabaja para vivir, no vive para trabajar.

Dios le hace entrega de toda la creación visible con el mandato de someterla. El hombre queda así constituido su rey, pero no un rey holgazán. Será el rey del mundo en la medida en que lo trabaje. Juan Pablo II lo repetirá frecuentemente: «El hombre es un colaborador de Dios, destinado a continuar la creación de Dios con su trabajo. Todo trabajo es una colaboración con Dios para perfeccionar la naturaleza creada por él».

A la luz del relato del Génesis aparece claro que el trabajo es anterior al pecado. Ya antes de la caída, Adán y Eva habían recibido el mandato de trabajar, y, de no haber existido aquella caída, sus descendientes habrían tenido que trabajar como ellos. Pero este trabajo habría sido muy distinto del actual. El libro del Génesis, por otra parte, nos enseña que la penosidad del trabajo, lo mismo que el sufrimiento, tiene su raíz teológica y antropológica en el misterio del pecado (Gén 3,17-19). Entre el trabajo de antes del pecado original y el de después hay una gran diferencia: el trabajo de antes no era penoso, sino agradable; el de después se convierte en una cruz que el hombre tiene que llevar.

b) *El trabajo en relación con el Hijo*

Cristo es visto como el hombre del trabajo (LE 26). «Aquel que, siendo Dios, se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco de carpintero. Esta circunstancia constituye por sí sola el más elocuente evangelio del trabajo» (LE 6). El amor de Cristo al trabajo puede deducirse también del hecho de que las personas más allegadas a él fueron humildes trabajadores: María, José, los Apóstoles. También del hecho de que el mundo del trabajo juega un papel importante en las catequesis de Jesús, que recurría frecuentemente a las

alegorías sacadas de la vida laboral, en las que se pone de manifiesto el «reconocimiento y respeto por el trabajo humano» y el «amor al trabajo y a sus diversas manifestaciones, viendo en cada una de ellas un aspecto particular de la semejanza del hombre con Dios, creador y padre» (LE 26).

El trabajo de Jesús era divino y humano a la vez. Desde un ángulo teológico, tenía un valor infinito. Juan Pablo II afirma: «Cristo unió la obra de la redención al trabajo en el taller de Nazaret». Nos redimió tanto cuando trabajaba de carpintero como cuando derramaba su sangre en la cruz. El trabajo que encallecía sus manos y cubría de sudor su frente era instrumento de nuestra salvación. Juan Pablo II lo expresa bellamente: «El trabajo os asocia más estrechamente a la Redención, que Cristo realizó mediante la cruz, cuando os lleva a aceptar todo cuanto tiene de penoso, de fatigoso, de mortificante, de crucificante en la monotonía cotidiana: cuando os lleva incluso a unir vuestros sufrimientos a los sufrimientos del salvador, para completar lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia».

La Cruz no es nunca la última palabra: después de la Cruz siempre llega el sepulcro vacío, como después del Viernes Santo siempre llega la Pascua de Resurrección. «En el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención con el cual Cristo ha aceptado su cruz por nosotros» (LE 27). «El misterio de la encarnación concluye con la Pascua, en la que el Resucitado dona su espíritu a la Iglesia para que ella continúe su misión» [29]. Por esto, el cristiano, cuando trabaja, no puede quedarse anclado en la cruz, como los discípulos de Emaús, que, la tarde del día de Pascua, todavía vivían psicológicamente el Viernes Santo. Pero la relación de la Resurrección de Cristo con el trabajo humano apunta, desde el ángulo subjetivo, al mérito y a la gloria celestial de que, al trabajar en las debidas condiciones, nos hacemos acreedores, y desde el ángulo objetivo apunta a los cielos nuevos y a la tierra nueva de los cuales el trabajo es, hasta cierto punto, una preparación.

c) *El trabajo en relación con el Espíritu Santo*

El trabajo puede fácilmente ser una expresión objetiva y elevada de la caridad fraterna, puesto que «cumple el deber y el derecho de

[29] Ramos Guerreira, J.A., *Encarnación e Iglesia. Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II* (Salamanca 1984) 72.

procurar para sí y para los suyos la necesaria sustentación y se hace elemento útil a la sociedad» (Pío XII). Cuando el trabajo es ejecutado debidamente, objetivamente ya es virtuoso, siendo fácil sublimarlo con la intención hasta convertirlo en un ejercicio cotidiano de caridad, es decir, de amistad (León XIII), de caridad social (Pío XII), de civilización de amor (Pablo VI), de solidaridad (Juan Pablo II).

Pío XII afirma que el trabajo es «un medio para el propio perfeccionamiento espiritual, uno de los medios más importantes de santificación y uno de los medios más eficaces para identificarse con la voluntad divina». La jornada de trabajo de un verdadero cristiano, externamente no es diversa de la de otros hombres y, dedicada también para las cosas de acá abajo, está desde ahora inmersa en la eternidad. El trabajo puede ser convertido en una «fuente sobrenatural... de cotidiano mérito para el cielo», ya que todo esto es una colaboración en la obra santificadora del Espíritu Santo.

En cuanto al trabajo/oración hay que subrayar dos ideas complementarias. Por una parte, la oración puede dar alas al trabajo (Pablo VI) y la oración comienza, santifica y cierra la jornada de trabajo (Pío XII). Pero por otra, hay que subir un peldaño más: hay que conseguir que el trabajo quede convertido en oración, en centro de alabanza, en preciosa y continua plegaria.

Como resumen, se puede decir que muchos teólogos ven en el trabajo del hombre el comienzo y la preparación remota de los «cielos nuevos» y la «tierra nueva» de que nos habla San Juan en el Apocalipsis. También parecen insinuarlo Pablo VI, Juan Pablo II y el mismo Concilio Vaticano II. Dios, aprovechando el mundo trabajado por el hombre, lo purificará y elevará al orden sobrenatural, de suerte que será este mismo mundo, pero al mismo tiempo un «mundo nuevo».

Si esto es así, trabajar la tierra, poner al día las riquezas que Dios ha encerrado en ella, desarrollar y explotar las virtualidades del cosmos... es preparar los «cielos nuevos» y la «tierra nueva» que Dios, con una acción que sólo él puede realizar, completará, convirtiéndolos en morada eterna de los bienaventurados.

3. Análisis ético

Desde tres niveles podemos considerar el análisis ético del trabajo: el nivel de justicia, el nivel antropológico, y el nivel de la ética teológica.

a) NIVEL DE JUSTICIA

Nos referimos al campo humanista y utópico del derecho que nace de una concepción cristiana del trabajo. Dos han sido las mesas en las que se ha presentado este nivel en la cultura occidental: la mesa bíblica y la jurídica.

— Como hemos visto en la perspectiva bíblica, el trabajo responde al designio y a la voluntad de Dios: «Dios tomó al hombre y lo colocó en el Jardín del Edén para que lo cultivara y lo guardara» (Gén 2,15). «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó» (Gén 1,27). Tomando como base este mensaje bíblico, Juan Pablo II nos dice que «las primeras páginas del Génesis nos presentan la creación como obra de Dios, el trabajo de Dios. Por esto, Dios llama al hombre a trabajar, para que se asemeje a él» [30]. En esta imagen, Dios aparece como trabajador en el sentido profundo del trabajo, considerando a Dios como creador del mundo. Por esto, el hombre es imagen de Dios y cocreador. Todos tenemos el derecho y el deber de expresar y desarrollar plenamente nuestra propia imagen por medio del trabajo.

— La dimensión jurídica del trabajo ha quedado reflejada en varios documentos de las legislaciones civiles como expresión de la voluntad libre de los hombres señalada en sus leyes. Recogemos tres de los lugares laicos más significativos. La primera aparición legal corresponde al ministro francés de Luis XVI: «Dándole Dios al hombre necesidades y haciéndole preciso recurrir al trabajo, ha hecho del derecho a trabajar, la propiedad de todo hombre, y esta propiedad es la primera, la más sagrada y la más imprescindible» [31]. La segunda la recogemos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos [32], y el tercer documento se refiere a la Constitución española [33]. En el campo de la Doctrina Social de la Iglesia son significativos los documentos citados más arriba (GS 67; LE 18; y CEE 27.11.1981).

[30] JUAN PABLO II, «Concepto cristiano del trabajo». *A los trabajadores y empresarios* (Barcelona, 17 noviembre 1982), en MARTÍN DESCALZO, J.L., *Juan Pablo II en España* (Madrid 1983) 181-189. En este bello discurso el Papa presenta la dignidad del trabajo, la lacra del paro, la relación entre el capital y el trabajo, la función social de la empresa y la solidaridad en el trabajo. Cf. CIC 2427.

[31] TURGOT, ministro de Luis XVI (1776).

[32] Declaración Universal de los Derechos Humanos, n.23: «Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo».

[33] Constitución española, n.23: «Todos los españoles tienen el deber de trabajar y el derecho al trabajo»; n.40: «Los poderes públicos... de manera especial realizarán una política orientada al pleno empleo».

Varios son los aspectos y las consecuencias que aparecen y se derivan del nivel de justicia del trabajo. Por una parte, el derecho al trabajo, la corrección del paro, el derecho al trabajo como propiedad, el derecho a la libre elección del trabajo y la realización subjetiva del hombre a través del trabajo. Por otra, sus consecuencias más señaladas en orden al compromiso son: la corrección del paro y del desempleo, nadie puede beneficiarse del paro de otros, el capital ha de estar al servicio de la creación de trabajo, el Estado ha de atender a los afectados por el paro.

Incluso en la esfera protestante, el trabajo puede entenderse en términos de liberación-justicia del hombre: «a pesar de esto, el trabajo contribuye esencialmente a formar la esfera en la que puede desarrollarse y actuar la libertad verdadera, cuando es ella un don que se recibe de otra fuente» [34].

b) NIVEL ANTROPOLÓGICO

Con lo dicho hasta ahora recogemos el deber y el derecho al trabajo de su origen antropológico: el trabajo es constitutivo del ser humano y forma parte de su esencia. En primer lugar, es un deber porque el hombre, con el trabajo, puede desarrollarse a sí mismo como individuo y como ser social en su relación con los demás, es el único medio para conseguir los bienes de subsistencia y con él se pueden adquirir los medios necesarios para la sociedad. En segundo lugar, de este deber nace el derecho a trabajar. La carencia de trabajo o el paro es un mal humano antes que económico.

La falta de trabajo destruye a la persona, hace al hombre insolidario con los demás, influye en que el hombre se sienta inútil y marginado, crea en las familias tensiones y conflictos, se desaprovechan los recursos sociales, se agudizan las desigualdades sociales y, como Juan Pablo II afirma, «se convierte en problema particularmente doloroso cuando los afectados son principalmente los jóvenes» (LE 18).

El problema de fondo de la cuestión del paro no radica en recibir o no un salario para sí y para la propia familia. Aunque el hombre reciba un subsidio para satisfacer sus necesidades, no soluciona el problema, ya que el paro es una situación económico-social en la que el derecho natural del hombre al trabajo queda sin la posibilidad inmediata de ejercicio por razones inherentes a la persona que busca

[34] PANNENBERG, W., o.c., 528. Cf. ARVON, H., *La Philosophie du travail* (París 1969).

trabajo. Desde esta fundamentación del trabajo y el problema de la falta del mismo, vemos dos perspectivas en su nivel antropológico:

1.º *El trabajo realiza al hombre*

El hombre se humaniza si trabaja en condiciones humanas y el trabajo profesional (vocacional) desarrolla la creatividad y hace del hombre un ser solidario con los demás exigiendo la participación de todos y poniendo en juego sus capacidades [35]. Por ello, si el trabajo se realiza en un ámbito de injusticia y de explotación, no es consubstancial al hombre sino fruto de una estructuración deficiente de los medios de producción y consecuencia de la debilidad del hombre.

El trabajo debe ser para el hombre un servicio que le haga madurar en el amor y en la solidaridad con todos los hombres. Como afirma Juan Pablo II, «el trabajo no constituye un hecho accesorio ni menos una maldición del cielo. Es, por el contrario, una bendición primordial del Creador, una actividad que permite al individuo realizarse y ofrecer un servicio a la sociedad» [36].

El valor antropológico del trabajo no está en su productividad sino en su creatividad o dimensión creadora. Solamente en la medida en que en el trabajo se compromete el espíritu humano, podemos hablar del aspecto creativo del mismo. El hombre es término del trabajo en cuanto es obra de Dios, y es fruto de su propio trabajo en cuanto que se realiza con él.

Esta dimensión creadora del trabajo humano nace de su nivel biológico en cuanto que el hombre tiene que construirse a sí mismo ante su situación de precariedad y no le queda más remedio que autocompletarse. Al mismo tiempo, la persona produce un impacto en la realidad ambiente, toma posesión de ella y la modifica en su propio provecho. Pero también nace de su nivel personalista, es decir, el trabajo es la condición de posibilidad de la realización del hombre como persona, en cuanto que «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» [37].

2.º *El trabajo da consistencia a la sociedad*

Por medio de la actividad humana, la sociedad se va haciendo y construyendo como tal, ya que la convivencia social es, en una parte muy significativa, fruto del trabajo. «Nadie puede ignorar que jamás

[35] MATTAI, G., o.c., 515.
[36] JUAN PABLO II, «Concepto cristiano del trabajo», o.c., 182-183.
[37] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios*, o.c., 232.

pueblo alguno ha llegado desde la miseria y la indigencia a una mejor y más elevada postura, como no fuera con el enorme esfuerzo acumulado por los ciudadanos» (QA 53).

En definitiva, la actividad laboral es una tarea social [38]. El hombre no sólo trabaja para la sociedad, sino que además trabaja en la sociedad. El trabajo crea vínculos estrechos de comunicación social. La función social del trabajo es inherente al mismo y se traduce en la colaboración al bien común de la sociedad: «Habéis de continuar vuestro trabajo con el fin de ser útiles no por vosotros mismos, sino también para muchos hermanos vuestros» [39].

Esta dimensión transformadora del trabajo humano responde a su nivel social. En cuanto que el hombre es un ser social, el trabajo crea comunidad. La actividad de los individuos y de los grupos ha de coadyuvar al bienestar de todos y responde a la capacidad de solidaridad y de fraternidad del ser humano. Es decir, la actividad laboral sólo tiene sentido como acción solidaria que se orienta a promocionar personas, unir voluntades y fundir corazones (cf. PP 27). El fin social último es el de transformar la tierra, sin destruirla, para atender a las necesidades humanas de todos los tiempos y lugares.

Desde el plano antropológico, consideramos que la economía es fruto del trabajo asociado o del hombre considerado como ser sociable. Es injusto, por tanto, organizar el trabajo con daño de algunos trabajadores y hacer leyes económicas que favorezcan el que los trabajadores sean esclavos en su propio trabajo. El proceso de producción debe ajustarse a las necesidades de las personas y de la familia, a la edad y al sexo de cada trabajador; ha de favorecer que el trabajador se desarrolle como persona en su trabajo y en el descanso con el fin de cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa.

Se puede decir, por tanto, que la dignidad del trabajo se fundamenta en la dignidad del hombre. Esta es la fuente del valor ético del trabajo, hasta llegar a la consideración del carácter subjetivo del mismo. Desde el campo personal, el trabajo va asociado con la naturaleza humana para el cumplimiento de los fines del hombre. Desde el campo social, el trabajo apunta a la cooperación social en la división del trabajo teniendo como meta el bienestar común. En resumen, puesto que el trabajo procede del ser humano, nunca es un simple medio, sino que es un valor humano y expresión de la cultura y de la configuración del mundo por el hombre.

[38] PANNENBERG, W., o.c., 528-529.
[39] PIO XII, Radiomensaje de Navidad de 1942: AAS 35 (1943) 20 y GS 67.

c) NIVEL DE LA ÉTICA TEOLÓGICA

Como hemos indicado en el nivel de justicia, el trabajo en el marco de la Revelación nos muestra al hombre trabajador como el gran colaborador de Dios y nos hace descubrir la cualidad humanizadora del trabajo. Así, podemos observar tres perspectivas éticas con referencia teológica: el trabajo es esencial al hombre, imagen de Dios; es signo de su capacidad dominadora de la creación, y es indicación de su dimensión comunitaria:

1.º «El trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre sobre la tierra» (LE 4). El trabajo es la razón de la propia realización del hombre, como ser humano y como cristiano, y es sustancial a la ordenación de la sociedad. Desde esta dimensión del hombre, imagen de Dios, es necesario valorar la economía, la cultura y la política. Esto exige que el trabajo se realice en condiciones humanas y haya lugar para todos. Con el trabajo, el hombre puede realizarse como imagen del Dios creador.

2.º El hombre recibió el encargo de «dominar la tierra». Es preciso «despecatizar» el trabajo. Este no es considerado en la Sagrada Escritura como castigo del pecado. Antes de la narración del pecado, los primeros Padres trabajaban y recibían el encargo de multiplicarse y extenderse por la tierra. La Creación no estaba concluida. Las posibilidades del orbe creado estaban en manos de su Creador, Dios, y de su imagen, el hombre. El ser humano ha de descubrir las posibilidades de la creación mediante su propio trabajo y ponerlas a disposición de todos. «Llamado a dominar la tierra con la perspicacia de su inteligencia y con la actividad de sus manos, él se convierte en artífice del trabajo —tanto manual como intelectual— comunicando a su quehacer la misma dignidad que él tiene» [40]

3.º El cristiano es un bautizado abierto a la vida comunitaria. Como todo hombre, no puede vivir solo. Por ello, el trabajo es necesariamente un servicio y una colaboración con los hombres en beneficio de todos. El trabajo le une a sus antepasados, de quienes ha recibido las posibilidades de desarrollar sus capacidades. De la misma manera, el trabajo le hace solidario con sus descendientes iniciando nuevos caminos abiertos siempre a cambios y adaptaciones.

La espiritualidad cristiana del trabajo tiene su origen en la visión histórico-salvífica y contempla el trabajo en la participación del hombre en la obra creadora de Dios que vive y proclama el evangelio del trabajo. El trabajo además está bajo la luz de la cruz y la resurrección de Cristo. Aquí cobra sentido el trabajo como vocación y como servicio, como fatiga y como glorificación de Dios.

[40] JUAN PABLO II, «Concepto cristiano del trabajo», o.c., 183.

d) El trabajo subjetivo y objetivo

Marx presenta el trabajo como una actividad compleja y rica, y distingue tres elementos: la actividad personal del hombre (aspecto subjetivo), el objeto sobre el cual actúa esta actividad (aspecto objetivo), y el medio por el cual actúa (aspecto instrumental o mediador). Juan Pablo II, en *Laborem exercens,* es el primer papa que hace una distinción precisa y desarrollada entre trabajo subjetivo y trabajo objetivo. Su concepto de trabajo subjetivo coincide con el primer elemento de Marx:

— ¿Qué se entiende por trabajo subjetivo?: «todo aquello que se refiere indirecta o directamente al mismo sujeto del trabajo» (LE 7). Tiene especialmente en cuenta al hombre-persona que ejecuta un determinado trabajo (LE 8). Fieles a la tradición, los Papas, y muy especialmente Juan Pablo II, subrayan que el trabajo en sentido propio es una actividad exclusiva del hombre, «una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas... y constituyen, en cierto sentido, su misma naturaleza». Desde la dimensión subjetiva del trabajo, se abre el camino para la realización del derecho-deber de concurrir a la humanización del trabajo [41].

En la *Laborem exercens,* Juan Pablo II quiere dejar bien remachada la superioridad del aspecto subjetivo sobre el objetivo. Por eso dirá que «las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente en su dimensión subjetiva», «el fundamento para determinar el valor del trabajo no es en primer lugar el tipo de trabajo que realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona». El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto. La razón de la dimensión subjetiva del trabajo sobre la dimensión objetiva (LE 10) se basa en que «el trabajo en su aspecto subjetivo es siempre una acción personal. De ello se sigue que en él participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu, independientemente de que sea un trabajo manual o intelectual».

El trabajo está en la intersección del alma y del cuerpo y tiene una implicación doble y esencial: es indivisible, espiritual y corporal. El sujeto que trabaja, en el sentido propio de la palabra, no puede ser sólo espíritu ni sólo cuerpo: el hombre, único ser que trabaja, es un espíritu y un cuerpo, un espíritu encarnado en el cuerpo. Ni la máquina ni el animal pueden trabajar en sentido propio. Pero tampoco puede haber trabajo humano en el que no intervenga de alguna manera la inteligencia, la voluntad y el cuerpo.

— En cuanto al sentido objetivo del trabajo, Pío XII afirma: «en los días de la creación del mundo, Dios escondió en las entrañas más

[41] Mattai, G., o.c., 514.

profundas del suelo tesoros de fuego, de metales y de piedras preciosas, que la mano del hombre habría de extraer para sus necesidades, para sus obras, para su progreso»[42] Desde el principio, el hombre se esfuerza para apropiarse de todos estos elementos de la naturaleza y sacar de ella el maximo provecho El hombre desbasta, completa y afirma todas estas materias primas y las imprime el sello de su personalidad, haciéndoles pasar un soplo de su inteligencia y de su espíritu en una palabra, hace que la naturaleza sea cada vez mas humana, que la materia sea pulida y transformada

En sentido ontológico, solo puede crear Dios crear presupone un poder infinito, significa sacar de la nada Gracias al gran abanico de bienes de uso y de consumo que la humanidad va produciendo con el trabajo, la vida resulta mas agradable, fácil y cómoda, la vida social se amplía e intensifica

El trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, debe ser debidamente valorado y cualificado, admite jerarquía según se trate de obras más o menos necesarias, mejor o peor ejecutadas, más o menos difíciles «El fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza» Ante el gran numero de bienes de consumo que produce el trabajo, Juan Pablo II advierte sobre el peligro de un consumismo exagerado y materialista (CA 36)

e) EL TRABAJO COMO VOCACION

La profesión puede sentirse como el resultado de la llamada personal de Dios. Las diversas profesiones delinean una estructura vocacional en el interior del proyecto de salvacion como proyecto de comunión

La profesión, como lugar concreto y social de dedicación a los hermanos, aparece como una especie de sacramento de encuentro con Dios Se trata de un encuentro fraternal a través del espíritu creativo como servicio y disponibilidad humilde Es la experiencia de la comunicación, de la capacidad creativa por un lado y la exposición del propio morir con Cristo en beneficio del hermano por otro Es la experiencia pascual vivida en novedad de vida en el amor «Ahora bien, la tierra no da sus frutos sin una peculiar respuesta del hombre al don de Dios, es decir, sin el trabajo Es mediante el trabajo como el hombre, usando su inteligencia y su libertad, logra dominar y hacer de ella su digna morada» (CA 31)

[42] Pio XII, Radiomensaje de Navidad de 1941, «Nell'alba e nella luce», AAS 34 (1942) 10 21

La perfeccion de la organización social se mide no sólo con criterios de eficiencia interna del sistema productivo, sino tambien y sobre todo con los criterios de elevación y humillacion del hombre, con criterios que tienen que ver con el lado subjetivo del trabajo (CVP 127) Efecto del trabajo vocacionado debería ser el voluntariado Este tipo de participación social, si es libre y no controlado por las instancias de poder, es una de las redes modernas de solidaridad y de caridad

Teniendo presente que el mundo economico es una realidad temporal con autonomía propia, la comunidad eclesial ha de respetar la pluralidad de opciones que pueden existir dentro de ella misma de cara a un compromiso socioeconomico (CVP 179) Se ha de fomentar el asociacionismo tanto civil como católico [43] Una de las formas más características de participación y de presencia en la vida socioeconómica se realiza a traves de la profesión El trabajo y las actividades profesionales, el testimonio cristiano en el trabajo son de gran importancia desde siempre para el cristiano, sin ser privativo de institución católica alguna Forma parte de la esencia del hombre creado a imagen de Dios

La profesión, afirma Juan Pablo II (LE 9-10), es una auténtica vocación que tiene importancia desde una perspectiva triple. porque por el trabajo el hombre adquiere los medios económicos necesarios para él y para su familia, porque mediante el trabajo el hombre se desarrolla y ejercita sus cualidades, y porque, mediante el, el hombre contribuye al bien común y enriquece el patrimonio de la familia humana

Pero el ejercicio de la profesión no se limita a los valores de tipo económico. «el respeto a la vida, la fidelidad a la verdad, la responsabilidad y la buena preparación, la laboriosidad y la honestidad, el rechazo de todo fraude, el sentido social e incluso la generosidad, deben inspirar siempre al cristiano en el ejercicio de sus actividades laborales y profesionales» (CVP 114) En este momento de crisis de la conciencia moral es necesario el espíritu de iniciativa y de riesgo (CVP 115) No tiene sentido el descargar la responsabilidad en los entes públicos y no es justo rechazar el intervencionismo estatal mientras no exista voluntad de aportar el propio esfuerzo y los recursos naturales

[43] ID, n 127-128 Cf GALINDO, A, «Conciencia social en España Situacion actual aportaciones y carencias», en GALINDO, A, *Pobreza y Solidaridad Desafios eticos al progreso* (Salamanca 1989) 101-125

4. Exigencias éticas

La industrialización absolutizó el sentido objetivo del trabajo. El trabajo, al ser considerado como un factor de producción, perdió poco a poco la dimensión subjetiva. El hombre en el ambiente obrero e industrial comenzó a trabajar para producir abandonando el sentido creativo integral que el trabajo lleva inherente.

El sentido objetivo del trabajo se centra en la técnica entendida «no como capacidad o aptitud para el trabajo, sino como un conjunto de instrumentos de los que el hombre se vale en su trabajo» (LE 5). En este sentido la técnica ha ido eliminando la responsabilidad creadora del hombre convirtiéndolo en un esclavo de la máquina y en una pieza del engranaje empresarial. De esta manera nos encontramos con una sociedad que ha avanzado en la dimensión técnica pero ha disminuido en la responsabilidad ética.

El sentido subjetivo del trabajo pone el acento en el desarrollo integral del hombre como imagen de Dios. El hombre, a través del trabajo, es señor y domina y transforma la naturaleza. El hombre con el trabajo se realiza a sí mismo, es decir, «el primer fundamento del valor del trabajo» es el hombre mismo, su sujeto. A esto va unida inmediatamente una consecuencia muy importante de naturaleza ética: es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo. Con esta conclusión se llega justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo (LE 6).

Este doble sentido del trabajo nos ilumina para recordar su doble dimensión: la individual y la social expresada en el contrato de trabajo.

a) *Dimensión individual*

Por una parte, el hombre ha de educarse para ser consciente de su derecho al trabajo y ha de prepararse para hacer valer este derecho de manera que su actividad lo realice como persona y le abra al encuentro creador con las cosas y con los hombres. Asimismo, el trabajo auténticamente humano ha de realizarse desde la potenciación y el enriquecimiento de las cualidades del trabajador. Es decir, el derecho al trabajo lleva anejo el derecho a trabajar en unas condiciones dignas.

Pero la responsabilidad ética ante el trabajo incluye unos deberes, como el de trabajar fielmente, el cumplir los contratos, el seguir los dictámenes de la ética profesional, el de responder a la expecta-

tiva que suscita la presentación del trabajador en un puesto de servicio concreto, el de realizar la labor con independencia de sobornos y de discriminaciones de cualquier tipo. Y, como consecuencia, ser consciente de otras exigencias éticas derivadas de su puesto en la sociedad, como la distribución de ganancias entre los miembros de la familia.

Dentro de este nivel ético individual del trabajo cabe destacar el trabajo como vocación o el profesional en su sentido más genuino. Lo podemos especificar en el siguiente decálogo:

1.º Hacer el trabajo bien o presentar un trabajo bien terminado.
2.º Progresar en la propia formación y superación humana.
3.º Buscar la puntualidad en el tiempo de trabajo.
4.º Respetar el proceso del trabajo de los demás.
5.º No destruir con la crítica destructiva el clima de familia en el que se trabaja.
6.º Es un deber el proceder con espíritu de justicia.
7.º Procurar erradicar posibles abusos dentro de la empresa.
8.º Buscar el bien de la empresa por encima de los partidos.
9.º Potenciar las obras sociales, educativas y cívicas que puedan surgir de la empresa.
10.º Colaborar con las reivindicaciones necesarias para el bien de la empresa.

b) *Contrato de trabajo y su dimensión social* [44]

Del derecho del hombre al trabajo nace en la sociedad el deber de «ayudar, según sus propias circunstancias, a los ciudadanos para que puedan encontrar la oportunidad de un trabajo suficiente» (GS 67). Este deber social mira tanto al trabajo en sí mismo como al modo de trabajar.

En cuanto al trabajo en sí mismo, la sociedad ha de procurar que la remuneración sea adecuada de forma que permita al hombre y a su familia una vida digna, en la múltiple dimensión social, espiritual, material, cultural. En cuanto al modo y circunstancias de trabajo, «es injusto e inhumano organizarlo y regularlo con daño de algunos trabajadores», de forma que resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo.

La dimensión social del trabajo necesita de las claves teológicas y éticas del mismo. Por ello lo contemplamos en este lugar. Por otra parte, la división del trabajo, nacida con la industrialización, poten-

[44] Cf. GUTIÉRREZ, J.L., «Contrato de trabajo», en *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1971) 277-284.

cia el ámbito social del trabajo. Su dimensión ético-económica permite reconocerlo como un principio de gran importancia en la economía de cada país y mediante el contrato laboral el trabajo adquiere una vinculación justa con otros factores de producción, como el capital, y la vinculación con el resto de trabajadores de la empresa y de la sociedad.

En esta dimensión social, el empresario tiene la obligación del pago del salario y el trabajador tiene el deber de cumplir lo pactado y de producir. Este doble deber obliga por razones del bien común. Los intentos de crear un sistema laborista de dirección única de la economía con el trabajo no han resultado. Las propuestas de desconectar el salario del trabajo y la de crear un salario básico general llevan a dividir la sociedad sin referencia al trabajador produciendo presiones sociales arbitrarias.

Asimismo, ocupa un lugar importante, dentro de la función social del trabajo, la aparición de las asociaciones surgidas en la sociedad industrial para la defensa de los intereses de los trabajadores. En este contexto surgen la regulación de los convenios colectivos y la colaboración de la cogestión económica común.

El derecho al trabajo, como derecho social, obliga al Estado a procurar el pleno empleo mediante una política económica justa. Pero afecta también a los «empresarios indirectos». Es toda la sociedad en conjunto la que ha de cooperar a una política solidaria de ocupación. Todas las medidas sociales dependen a su vez del desarrollo del producto social y de la productividad de la economía.

Una de las expresiones de la dimensión social del trabajo aparece en el *contrato de trabajo*. Este es el acuerdo expreso o tácito en virtud del cual una o varias personas se comprometen a realizar obras o prestar servicios, con carácter profesional, por cuenta ajena y bajo la dependencia de otra persona, física o jurídica, a cambio de retribución.

Las implicaciones en el contrato de trabajo por cuenta ajena son concretas. En cuanto contrato es bilateral, pero de distinta naturaleza de otros contratos, como el alquiler, aunque, en cuanto contrato, está sometido a la justicia conmutativa (cf. CIC 2411). De todos modos, una cuestión abierta será la de definir el ámbito de este estilo de contrato:

— El hombre no es objeto sino sujeto de la actividad económica y de la productividad tanto de cosas como de servicios.

— El trabajo humano no es una cosa sino algo personal. Es una actividad de una persona. Por tanto, es algo que no puede identificarse con una mercancía.

— Hay, por tanto, una distinción esencial entre el titular del capital y el titular de la actividad laboral.

Por esto, el problema radica en averiguar y delimitar la naturaleza y la esencia del contrato de trabajo [45]:

No es un contrato de «compraventa», pues en éste el empresario compra al obrero su trabajo por un salario. Es ésta una postura rígida, abandonada hoy, pero seguida por los economistas durante el comienzo de la era industrial coincidiendo con la era del capitalismo salvaje y duro.

No es un contrato de «arrendamiento de servicios» por el que se trata de arrendar las tareas de los trabajadores. En este caso se puede considerar a la persona como objeto de alquiler; por tanto, como una forma moderna de esclavitud. Lo seguían los civilistas con el fin de excluirlo del concepto de compraventa.

No es un contrato de «sociedad». En el contrato de sociedad, uno aporta su capital y el otro su trabajo en orden a un fin personal y social que es la productividad. Si bien es verdad que es deseable que el contrato de trabajo asuma algunos elementos del contrato de sociedad, sin embargo nunca llegará a identificarse. Lo siguen algunos moralistas.

Algunos moralistas católicos han pensado que se trata de un contrato a la vez de «compraventa y de sociedad». Del contrato de compraventa se suprime la consideración del trabajo como mercancía (el trabajo es un intercambio humano de servicios) y del contrato de sociedad se suprime la insociabilidad (se incluyen las formas diversas de participación). Estamos ante una alternativa de buena voluntad, pero sin comprobación en la vida laboral concreta.

Algunos como Laws afirman que estamos ante un contrato de «adhesión». Es la opinión de sociólogos y politólogos. Estamos ante un contrato con dimensión social en cuanto intenta expresar el carácter social del trabajo sacándolo de su contexto individualista.

Por fin, algunos, como los laboristas y moralistas, afirman que se trata de un contrato «sui géneris». En este caso el sujeto y el objeto de ambos contratos son los seres humanos, dimensión que no se encuentra entre otros contratos. Por ello, el tratamiento jurídico y moral ha de ser especial y distinto.

IV. EL SALARIO ANTE EL REPARTO DE RENTAS [46]

En el mismo marco de la consideración de los factores de producción situamos el tema del reparto de la producción. Estamos ante

[45] CAMACHO, I., o.c., 403-409.

[46] AZPIAZU, J., *Los precios abusivos ante la moral* (Madrid 1941). BERGER, P., *Pirámides de sacrificios* (Santander 1979). GALINDO, A., *Salario social y familia a la luz de la ética*, en *Fam* 2, 69-89. GATTI, G., *Morale cristiana*, o.c. (1982). MULLER, A.,

la cuestión de los salarios, los precios y la justa distribución de los bienes Por ello, queremos responder al objetivo de la búsqueda de la buena organización de la actividad económica juntamente con la justa distribución de los bienes· la lucha constante por adquirir bienes, aumentar su volumen, aumentar la calidad y reducir el esfuerzo penoso

Por otra parte hay que recordar que toda relación económica se basa en un principio el de la solidaridad Las necesidades económicas del hombre son tan variadas que sobrepasan las posibilidades individuales Aquí nace la división del trabajo y su importancia, como vimos en el capítulo dedicado a la relacion entre la moral y la ciencia económica En este contexto es preciso recordar los diversos tipos de organización económica, como la economía patrimonial cerrada, el sistema de artesanía, el sistema gremial, la economía de mercado y la colectivista

La cuestión ética del reparto de bienes parte de la situación científica de la economía con el fin de valorar la equidad y la solidaridad como virtudes éticas sociales Por ello, antes de hacer la valoración ética del trabajo interesa ver la necesidad del salario como objetivo de la política económica y la conveniencia, segun la ciencia económica, de la distribución de las rentas [47]

1 El salario como objetivo de la política económica

Toda empresa, al crear bienes y suministrar servicios, distribuye rentas de diversas maneras mediante los salarios, los intereses, los honorarios y los beneficios El reparto de las rentas ha de tener presente el movimiento de moneda, el valor de los bienes, los circuitos de rentas y los flujos de bienes y servicios En los sistemas de producción surge el Indice del Valor Añadido (IVA) o la renta resultante de la diferencia entre el valor de las compras y de las ventas, que se reparten entre los factores que intervienen en la empresa en caso de que genere plusvalía

Los circuitos de las rentas se desarrollan entre la compra de los bienes necesarios, principalmente para el consumo, y el ahorro o dinero no gastado directamente y resultante de la diferencia entre la

Notes d economie politique en *St Spes* (1938) SANCLOZ, A , *La notion du juste prix* en *RT* 45 (1939) 285ss CAMACHO, I , o c , 192-276 VON NELL BREUNING, *Capitalismo y Salario justo* (Barcelona 1964) VIDAL, M , *Moral de Actitudes*, o c , 467 AA VV , *Renta minima y salario social* en *DocSoc* 78 (1990)

[47] RICARDO, D , *Principios de economia politica y tributacion* (Mexico 1973) 70-83

renta adquirida y los gastos de consumo Este dinero ahorrado puede depositarse de forma «atesorada» (en cajas) o invertida (en acciones u obligaciones)

En cuanto al flujo de bienes y de servicios, el problema suele surgir cuando se quiere establecer un equilibrio entre ambos En este caso han de tenerse en cuenta los bienes de consumo —durables, semidurables y no-durables— y los bienes de produccion de equipo —las materias primas y la energía

En cuanto a la distribución del flujo monetario compuesto por dinero poseído y dinero en ingresos, ésta se extiende a los salarios (a los trabajadores), a los intereses (en las obligaciones), a los impuestos (en el Estado y organismos administrativos) y en honorarios Los tres primeros son considerados como unidades de consumo El ultimo puede repartirse en calidad de subvenciones, contribucion a pensionistas y funcionarios

Toda política economica tiene varios objetivos que intenta conseguir Los más corrientes se vehiculan en relación al trabajo, a la empresa, al paro y a la distribución de las rentas

1 º El crecimiento economico o la tasa satisfactoria del PNB (Producto Nacional Bruto) real en terminos absolutos o per capita

2 º La estabilidad de precios pretende controlar la inflacion y que los precios no difieran de los existentes en los países con los que se tienen relaciones económicas.

3.º Pleno empleo debe abarcar tanto el trabajo como al resto de factores de producción El ideal de una sociedad es que la totalidad de sus recursos productivos estén ocupados y presten un servicio retribuido a sus miembros

4 º Equilibrio exterior crece en la medida en que las relaciones económicas con otros países son más dinamicas y estrechas

5.º Redistribución de la renta responde al objetivo de aspirar a la igualdad siguiendo unos niveles de distribución como el geográfico, el sectorial, el funcional y el personal

2 Distribución de las rentas

Cuatro son los campos de distribución de la producción los beneficios, los intereses, los salarios y los honorarios De esta manera, todos los factores de producción quedan afectados por los bienes producidos.

1 º *Los beneficios* Es la diferencia existente entre las cantidades que el empresario ha obtenido vendiendo los bienes producidos o servicios prestados y las cantidades que tuvo que abonar con destino a los distintos factores de producción Algunos economistas in-

cluyen en los beneficios los dividendos y repartos entre los accionistas y lo que queda para la autofinanciación. Otros incluyen únicamente lo que queda para la autofinanciación.

La configuración de los beneficios, según unos, depende de la competencia. Otros afirman que el origen está en la explotación del trabajador asalariado. Algunos piensan que el productor puede influir en el mundo del consumidor fijando el precio de los productos. Asimismo, algunos afirman que el productor puede influir sobre las leyes. De todos modos, los beneficios dependen del equilibrio de fuerzas.

2.° *Los intereses.* Son aquellos que la empresa paga por los capitales que le cedieron los particulares que poseían dinero disponible. Los intereses y los salarios tienen en común el hecho de que su importe es concertado de antemano a los presupuestos independientemente del balance favorable o desfavorable de la actividad de la empresa.

3.° *Los salarios.* La empresa remunera a los trabajadores mediante un salario. El salario es el precio que se fija en el mercado del trabajo y cuya formación está sometida a la ley de la oferta y la demanda, a la valoración de las distintas profesiones, al nivel de productividad de la empresa y a la eficacia de la presión sindical. Esta última y la política social salarial de los distintos Estados hacen que los salarios no se determinen con arreglo a conceptos exclusivamente económicos.

Pero la determinación del salario no es científicamente fácil, pues además del trabajo «in se», hay otras consideraciones, como tener en cuenta el número de hijos, su estado, etc. En este sentido K. Marx afirmaba que el hombre produce más de lo que necesita y el «capital» se queda con aquello que sobrepasa sus necesidades. Es la plusvalía. Hoy podemos decir que en un estado de economía moderna no sucede exactamente así.

En un principio, los economistas determinaban el salario según la ley de la oferta y la demanda o la ley del mercado. K. Marx reacciona en contra de esta forma de determinación. Los liberales son partidarios de esta forma y la consideran buena y justa. Hoy, ningún economista acude a la ley de la oferta y de la demanda. El factor más importante, en esta regulación, es el movimiento sindical y las políticas sociales que terminan regulando los salarios a través de los convenios laborales.

4.° *Los honorarios.* Los honorarios son subvenciones, préstamos sociales, sueldos profesionales y premios a determinados servicios realizados en favor de la empresa, como a los peritos y abogados.

3. Valoración ética del salario justo

Tres son las cuestiones a tratar en este apartado: el precio justo visto en la doctrina tradicional y en la nueva concepción de la justicia conmutativa, y el salario justo juntamente con la elaboración de algunos criterios para conseguir este estado de justicia.

1. El precio justo

Para poder llegar a considerar el salario justo examinamos los precios justos en relación con la justa distribución de los bienes tanto a nivel nacional como internacional. Lo vemos en dos perspectivas: el justo precio en la doctrina tradicional y el precio justo desde una nueva concepción de la justicia conmutativa.

a) *El justo precio en la doctrina tradicional*

En el contexto de este estudio nos encontramos con problemas como el desequilibrio económico entre países pobres y países ricos, como puede verse en el problema de la deuda externa y los planteamientos que hace la *Sollicitudo rei socialis* [48]. El empeoramiento de las condiciones comerciales, el carácter unitario entre las exportaciones e importaciones, ha hecho que con la venta de gran cantidad de productos de origen se adquiera una cantidad menor de productos industriales o manufacturados.

La cuestión del justo precio ha sido el problema principal de la moral tradicional [49]. Hoy no se puede tratar como antes, aunque seguimos pensando —aun a falta de monografías sobre esta cuestión— que sigue siendo el problema fontal. Hoy el sistema económico puede ser definido como sistema de precios. Los precios están en la base de la economía: con la distinción de los productos y de las cargas sociales, la elección en orden a la producción y al consumo, tanto en la escala individual como en la social.

La función de los precios ha sido y es triple: Es el indicador de las necesidades de la sociedad, es decir, si se necesitan bienes se producen; es el indicador de la capacidad productiva de la sociedad; y es orientador del uso más eficaz de los recursos escasos. Esta triple función responde a la búsqueda de justo precio. El interrogante en todas las esferas económicas y morales era cómo determinar el justo

[48] AA.VV., *Praxis cristiana*, o.c., 201.
[49] Azpiazu, J., *Los precios abusivos ante la moral* (Madrid 1941).

precio. Esta tarea partía de la búsqueda de la igualdad «de re ad rem» mediante la estimación común.

1) *Igualdad «de re ad rem» como regla de justicia en los precios* [50]. La justicia conmutativa exige una correspondencia «substancial» entre los valores de las prestaciones recíprocas (de la cosa con la cosa). La igualdad entre lo dado y lo recibido ha de ser «substancial». Por tanto, la relación de cambio ha de asegurar la relación entre los valores.

El valor de «la cosa» tiene un fundamento objetivo [51]. No sólo está en el consentimiento de las dos partes. Esta actitud eminentemente moral apenas tiene sentido para los economistas ya que el valor es la relación que se da entre las cosas cambiadas en un contrato. Pensamos que, si no se tienen en cuenta otros valores que los establecidos en los contratos, se llega a una economía desordenada e injusta que nace de la misma esencia del sistema de precios.

2) *La estimación común: ¿cómo determinar el justo precio?* [52]. En primer lugar, según los moralistas atendiendo a la objetividad de los valores. Esta va unida a unos fundamentos constitutivos: la utilidad media o social de la prestación, y la escasez de la cosa o del costo de producción.

En segundo lugar, se debe atender a las formas de tasación. No se trata tanto de calcular los precios o de medirlos matemáticamente, cuanto de examinar y de valorar moralmente las formas concretas de determinar el precio. En la tradición existían tres formas de tasación: tasación legal o precio legal en función del bien común; valoración colectiva del mercado o precio vulgar según las cualidades de las cosas, y el consentimiento contractual de los cambistas o precio convencional. En estas épocas se acostumbraba a dar más importancia a la tasación legal. Si faltaba éste se seguía la costumbre o la estimación común.

En tercer lugar, debía atender a la competencia moralmente perfecta. Para que ésta exista han de darse tres condiciones: transparencia de mercado o información en consumidores y productores; el producto ha de ser homogéneo, es decir, que no exista otro producto como sustituto; y los compradores y consumidores han de ser numerosos.

Contra esto suelen aparecer las situaciones de monopolio, ya que la presunción principal está en que la oferta y la demanda expresen efectivamente un precio que respete los fundamentos objetivos del valor. Esto no suele suceder en situación de monopolio.

[50] SANTO TOMÁS, *STh* II-II, q.61 a.3: «Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa».
[51] BARRIENTOS, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)* (Salamanca 1985).
[52] CAMACHO, I., o.c., 204. Cf. FERNÁNDEZ, A., o.c., 497-503.

b) *Una nueva concepción de la justicia conmutativa*

El problema del justo precio en la moral tradicional era un problema de relación entre intereses particulares. Hoy se da una nueva situación. La dimensión planetaria del comercio internacional, la amplitud y la extrema gravedad de las consecuencias negativas que se derivan de este comercio mal llevado, nos impulsan a revisar el concepto de justicia y su inspiración privativista o la consideración privativa de la justicia. Hoy los moralistas nos encontramos en la búsqueda de caminos nuevos [53], buscando una nueva definición de justo precio.

Desde esta constatación de la novedad de los planteamientos, podemos presentar una definición de *precio justo* que nos sirva de punto de referencia en nuestro análisis ético: «El precio justo no es tanto aquello que realiza una perfecta igualdad entre las prestaciones sino aquello que, expresando el valor de las cosas, regula el cambio en la exacta relación del aprovechamiento racional del cuerpo social» [54]. Tres aspectos tiene en cuenta la consecución del precio justo: la valoración de las cosas, la regulación del cambio de las mismas y la racionalidad social.

El valor del cambio y el sistema de valores de este cambio de los bienes económicos no es otra cosa que la proporción según la cual estos bienes están sistemática y universalmente distribuidos dentro de una comunidad económica determinada de manera que se pueda desarrollar plenamente la propia vida económica y asegurar a todos los miembros la satisfacción de las necesidades vitales [55].

El precio es justo no tanto porque realiza la igualdad «de re ad rem» cuanto porque forma parte de un sistema que opera una justa distribución de los bienes. Por ello, en primer lugar, deberíamos dar más relevancia a la dimensión social de la formación de los precios. Y, en segundo lugar, deberíamos revisar la precipitación de identificar el precio del equilibrio en el mercado y el precio justo.

En otro orden de cosas debemos caminar hacia una nueva concepción de trabajo, entendido con mayor profundidad y no como una fuerza de producción sino como unidad de dignidad humana. Para ello, debemos distinguir: trabajo-producción-dinero, trabajo-desarrollo humano, distribución de los bienes según las necesidades y la sociedad del ocio. Debe haber, pues, un sistema de precio justo. El

[53] GALINDO, A., *Hacia una nueva mentalidad. Valoración ética de las relaciones Norte-Sur,* en *Salmant* 35 (1988) 321-344. ID., *Dimensión moral del desarrollo,* o.c., 69-97.

[54] MULLER, A., *Notes d'économie politique* (París 1938).

[55] Cf. FRANCH, J.J., *Fundamentos del valor económico* (Madrid 1990).

precio justo estará en relación con lo que la Iglesia ha enseñado durante el último siglo acerca del salario justo [56].

El objetivo es lograr un buen precio de los productos teniendo presente la demanda de los bienes producidos, la tecnología que combina diferentes factores de producción de esos bienes y el precio de los demás factores. Todo ello puede hacer variar la demanda.

Por último, el Estado suele intervenir en la regulación de los precios de varias maneras: fijando precios cuando hay distorsiones en el mercado, y los topes máximos y mínimos y mediante la corrección indirecta de los precios (subvenciones e impuestos).

2. EL SALARIO JUSTO

Capital y trabajo, como ya hemos indicado, son dos factores relacionados mediante el contrato de trabajo por el que el propietario contrata al obrero. Este contrato de trabajo implica el contrato de salario. El trabajador se compromete a realizar un trabajo a cambio de un salario. En este caso, «el salario no puede ser, pues, condenado como injusto o como indigno del hombre. Pero, para ser justo, debe garantizar al trabajador condiciones humanas de trabajo y, en primer término, una justa remuneración de su trabajo» [57]. El salario es el verdadero «precio» que se fija en el mercado de trabajo.

Veremos el salario justo según la Doctrina de la Iglesia, y cómo regular este salario éticamente justo en su dinamismo y mediante unos criterios a seguir:

a) *En la Doctrina Social de la Iglesia*

Partimos de la constatación de que el contrato de trabajo en una economía capitalista se presenta tarde en la consideración de la Iglesia católica, en concreto, en los países latinos. Hasta el siglo XIX el contrato de trabajo no aparece en los manuales de moral.

Según la encíclica *Rerum novarum,* el trabajo no es sólo una propiedad personal del trabajador. Es el único medio por el que puede resolver su derecho y su deber de sostener la vida (RN 33; QA 63; LE 19). Hoy, ante el problema del paro y el seguro de desempleo, el trabajo dejaría de ser el «único medio para resolver el derecho a la vida y al sustento». La sociedad posee otros medios, como el salario social, el salario familiar [58].

[56] GALINDO, A., *Salario social,* o.c., en *Fam* 2 (1991) 69-87.
[57] GESTEL, C. VAN, *Doctrina social de la Iglesia* (Barcelona 1964) 268.
[58] FERNANDEZ, A., o.c., 579.

En la consideración de la justicia del salario, antes de todo juicio acerca del rendimiento del trabajo prestado encontramos siempre un elemento de justicia natural, anterior y superior a la voluntad de los contratantes. Consiste en que la cantidad de la paga no puede ser inferior a lo que el obrero necesita para sustentarse [59] o sostenerse. Esa paga puede proceder de la empresa por sí misma o con ayuda del Estado.

Por todo esto, «justo» no es cada salario cuanto el ordenamiento o el sistema de salarios que obra o realiza una justa distribución de las rentas nacionales, dando a todos lo que necesitan para una vida digna, desarrollando armónicamente la economía comunitaria. Así, justo precio, salario justo y recta distribución de los bienes o de la renta nacional están en íntima conexión o relación dentro de una visión comunitaria y estructurada de la economía de la sociedad. La justa proporción de los salarios ha de ir estrechamente unida a la justa proporción de los precios [60].

Estas consideraciones nacen de la racionalidad social y no individual de la economía. Por otra parte, esta propuesta no viene dada de la situación de macroeconomía frente a los microlocalismos a que nos viene sometiendo la sociedad y cultura del vacío [61]. Este es uno de los consensos parciales a los que podemos llegar ante la ética cristiana y otras éticas en el campo de la justicia social [62].

b) *Hacia el contrato de salario*

El trabajo tiene una dignidad, como actividad humana, porque el hombre es sujeto y no objeto de la actividad económica. Pero el contrato de trabajo no es en sí mismo injusto aunque debamos determinar de qué tipo de contrato se trata, como hemos visto más arriba.

En el pensamiento marxiano es moralmente inaceptable la identificación del contrato con la fuerza productiva o la identificación de la renta que nace de la fuerza productiva del trabajo a cambio de un precio determinado.

[59] QA 32; MM 11. Cf. Guix, J.M., *Exigencias de justicia y equidad en la remuneración del trabajo*, en *AnMorSocEc* 4 (1963) 35-63. Zalba, M., *Exigencias del bien común en relación con el salario en la «Mater et Magistra»*, en *AnMorSocEc* 4 (1993) 65-92.

[60] Gatti, G., *Morale cristiana*, o.c., 68.

[61] Cf. Lipovetsky, G., Vattimo, G., Ginellom, L.

[62] Cf. Jimenez, A., *Posibilidad y límites del encuentro entre teología y racionalidad gnóstica*, en Facultad de Granada. Id., *La increencia que nos acecha: el espejismo de una nueva religiosidad*, en *EstEcl* 67 (1992) 257-288. Id., *Teología fundamental. La revelación y la fe en Heinrich Fries* (Salamanca 1988) 54ss. Este autor postula una atención a lo real tal como es, de manera que se dé cabida a lo histórico y a lo personal.

Debemos contemplar la moralidad del contrato de salario, en primer lugar, situándolo en la misma empresa: en este caso observamos que los hombres se necesitan unos a otros para poner en marcha sus propias posibilidades y capacidades. De aquí la lógica división de funciones, organización e intercambio comercial. Esta independencia e interdependencia permite a cada uno desarrollar sus propias cualidades.

El trabajador en dependencia de otros facilita la explotación, pero también posibilita la cooperación con el otro con mayor capacidad. No es el trabajo por cuenta ajena en condiciones de dependencia lo que va en contra de la dignidad humana, sino la escasa retribución, los malos tratos y la falta de consideración.

En segundo lugar, se ha de considerar la alienación económica existente en las relaciones laborales. Marx afirma que la empresa capitalista es inaceptable. El para llegar a esta afirmación parte de la consideración de la materia prima y de los medios de producción como propiedad de nadie. El capitalismo se lleva la propiedad del producto de la materia prima, quedando el asalariado en situación de alienación.

Sin embargo, hay un defecto en la consideración marxiana. Está en la racionalidad del trabajo entendiendo que es la única unidad económica. Por otra parte, la propiedad privada puede entenderse como la disponibilidad racional y libre de los bienes. Esto es posible en el hombre.

3. Criterios para un salario justo

La justicia social, más que aparecer en los precios y salarios, se ocupa de las relaciones humanas dignas en el mundo laboral y en las relaciones comerciales.

Desde León XIII, la enseñanza católica ha insistido en el derecho de los trabajadores al salario justo para vivir y para mantener la propia familia. Se reconoce en la doctrina eclesial que el trabajo es algo más que una mercancía que se compra o se vende. El salario vital se basa en el hecho de que, mediante el trabajo, una persona tiene el derecho a lo económicamente necesario para sostener la propia familia en sus necesidades básicas [63].

El salario justo ha de responder a los recursos disponibles, a la situación económica de la empresa y a la productividad general. Cuando se orienta a la familia en su salario determinado socialmente, si la empresa no puede hacer frente a este salario social, la socie-

[63] Haring, B., *La Ley de Cristo*, o.c., 318. QA 31-34 y MM 71-72. Cf. CIC 2434.

dad tiene que suplir mediante esfuerzos sociopolíticos adonde no llega la empresa: mediante exención de impuestos, ayudas, etc.

Las negociaciones salariales y sindicales deben tener en cuenta los límites de crecimiento económico, el objetivo del pleno empleo y evitar la inflación de costos. En este sentido hay que reconocer que la pobreza es casi inevitable en una economía de mercado incluso en aquellos países en los que la distribución igualitaria de la renta estuviere por encima del nivel de pobreza. Porque el funcionamiento del mercado mantiene a algunos sin recursos (ancianos), o con recursos pero sin poder vender (personas sin empleo), o perciben precio bajo si quieren vender (emigrantes rurales). En este caso vemos que el mecanismo de asistencia a los pobres no proviene del mercado sino de otras entidades sociales. La Doctrina Social de la Iglesia establece algunos criterios de regulación del salario justo:

a) *Atención al nivel de vida humano del obrero y su familia*

El salario familiar es el punto de partida en materia salarial. El hombre es un ser inclinado por la misma naturaleza al matrimonio y a la procreación. Los padres tienen el deber de alimentar y cuidar a sus hijos. Para cumplir con esta obligación el hombre está dotado de medios, uno de ellos es el salario familiar. Por ello, el salario familiar debe permitir una vida digna al trabajador y a su familia.

El salario familiar es debido no por caridad ni tan sólo por justicia social, sino también por justicia conmutativa. «Su trabajo debe procurarle no solamente el "necessarium vitae", sino además el "necessarium personae", es decir, un nivel de vida conforme a su condición» [64].

b) *Atención a la correspondencia por la efectiva aportación*

Se establece unas diferencias en la retribución atendiendo a la calidad y cantidad del trabajo efectuado por el obrero. Este criterio de la proporción con el trabajo efectivamente aportado legitima cierta jerarquía en los salarios. El valor profesional, la formación técnica y científica exigida, la escasez de obreros de una especialidad, la penosidad, riesgos en el trabajo, responsabilidad. El obrero que por su causa no da rendimiento en aquello que se le exige, no tiene derecho a la retribución que los demás pueden exigir como justa. «A cada cual según sus méritos» es un principio de equivalencia que no

[64] GESTEL, C. VAN, o.c., 275.

basta para asegurar una vida decente. No asegura el sostenimiento de los que no pueden trabajar: enfermos, ancianos, los pequeños, los parados. Por ello se acude a otro principio, el de «subsistencia»: «a cada cual según sus necesidades», para conceder subsidios familiares a las familias numerosas, indemnizaciones a los parados, seguridad social.

c) *Proporción con las condiciones económicas de la empresa*

Si la empresa participa de una situación que es próspera por causa del fruto de la actividad mancomunada de cuantos forman parte de ella, se debe hacer participar de sus beneficios a sus trabajadores. Esto es un elemento extrínseco al contrato del trabajo pero es exigencia de la justicia. Si la empresa está en apuros por no gozar de una situación próspera y le es imposible pagar el salario justo, hay que atender a otros dos criterios:

1.º Cuando la imposibilidad es debida a la incapacidad, pereza, indolencia, negligencia o descuido en atender el progreso técnico y económico, la empresa no puede excusarse y disminuir el salario de los obreros. Esta empresa debe salir de su indolencia «intentando ser capaz». Se impone el cese voluntario o forzoso del equipo dirigente.

2.º Cuando la imposibilidad es debida a una situación ajena a la dirección por tratarse de una situación general de crisis, el empresario queda «provisionalmente excusado» de dar el salario justo y el obrero debe contentarse «transitoriamente» con menos mientras se establecen los cauces necesarios de ayuda de entidades sociales. Si no hay solución a la crisis, hay que «deliberar» si la empresa debe continuar o es la misma sociedad la que se haga cargo de la misma atendiendo a los obreros. En definitiva, en esta situación hay que atender al criterio del bien común.

d) *Criterios para una retribución justa*

1. Retribución legal: salario mínimo interprofesional.
2. Retribución convencional: por convenio.
3. Retribución vulgar: determinada por la estima común.
4. Renta media: «per cápita» (personas activas, y familia media).
5. Producto nacional medio (el conjunto de la producción).
6. Indice de coste medio de vida (todos los productos).
7. Indice de precios al consumo: según las materias necesarias.
8. A cada uno según su productividad y necesidades.

9. Situación económica concreta de la empresa.
10. Exigencias y posibilidades del bien común.

Tendremos en cuenta los correctores de los salarios injustos: asociaciones y sindicatos, la huelga, y las negociaciones colectivas.

V. CUESTIONES ABIERTAS

La problemática planteada en torno al trabajo, con la aparición y el aumento del desempleo, como veíamos en la introducción, y la aparición de la informática y la sociedad técnica, ha provocado la crítica a la sociedad laboral moderna. Esta crítica se orienta contra el progreso técnico y a favor de formas de vida alternativa, más sencillas y respetuosas con el entorno ecológico.

Por otra parte, las expectativas del socialismo marxista, como sistema de planificación anticapitalista para la solución de los problemas mediante las relaciones comunistas de trabajo y de capital, han quedado hoy descartadas en la práctica.

La solución a la cuestión social desde la ética social y desde el sentido del trabajo se plantea con tanta mayor urgencia cuanto que, con el comunismo como con el capitalismo materialista, se ha llegado a la descomposición de la ética del trabajo.

Cuestiones abiertas se plantean en torno a la situación en la que se encuentra el trabajador en los países en vías de desarrollo o la discriminación en que se encuentra el trabajo agrícola en el primer mundo, y la valoración del trabajo de las personas minusválidas, sin olvidar el trabajo en cadena y la nueva esclavitud que nace del trabajo para la Administración.

Otra cuestión abierta de carácter puntual es la del «trabajo como título de propiedad». Si bien es verdad que la Doctrina Social de la Iglesia la planteó en la *Rerum novarum,* sin embargo no quedó cerrada. Hoy se ha ido ampliando la respuesta en el mundo de la ética desde la debilidad de la propiedad de la tierra con la valoración de la propiedad del saber y con la legitimación de las «seguridades sociales». El planteamiento surge como la consideración de la propiedad como fruto natural del trabajo y como resultado de la justa recompensa al esfuerzo natural y ante la dificultad de responder a algunas formas de adquirir propiedad, como las herencias y los premios de azar y los límites al trabajo como título de propiedad.

1. El trabajo como título de propiedad

Según algunos, el trabajo es el único título justificativo de la propiedad [65], de manera que, si no se trabaja o no se garantiza el cumplimiento del derecho de todos a trabajar, ningún sistema jurídico puede reconocer moralmente a nadie como sujeto de propiedad de algo. Y si alguno no trabaja, teniendo capacidad para ello y existiendo oferta suficiente, tiene derecho a los bienes requeridos para su subsistencia, pero la sociedad puede ejercer coacción para que esa persona cumpla con su deber de trabajar.

Otros afirman que el trabajo no es el único título de propiedad, ya que hay personas a las que sin trabajar se les otorga el carácter de sujeto de propiedad. En ambos casos la propiedad siempre dice relación a la actividad laboral [66].

2. Las herencias y los premios de azar como títulos de propiedad

a) La legitimidad de la herencia viene dada, por una parte, del derecho natural del difunto de disponer en vida del destino de sus bienes y, por otra, del derecho natural de la familia, que ha constituido una unidad económica con el difunto, a gozar de esos bienes. La dificultad no se plantea tanto en el en sí de la herencia cuanto en la cantidad y circunstancias de la herencia.

De todos modos, en cuanto a los bienes superfluos es deber de caridad el testar en favor de los pobres. Una vez que se ha proveído a las necesidades reales de la familia y de las personas que dependen del difunto, el resto de bienes se han de dar a los pobres; si no, al Estado, para que se distribuyan para bien de la comunidad.

El deber de hacer testamento nace de que el pobre tiene necesidad de bienes reales. De todos modos, el problema es cuantitativo y no sólo cualitativo. Entra dentro de la ética el disponer de los bienes para los miembros de la comunidad más cercana, la familia, antes que para la comunidad general, la sociedad.

En relación con el tema de las *herencias* se plantea la cuestión de «los títulos de propiedad». Es León XIII quien afirma que, con el trabajo, el hombre «adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto»

[65] HARING, B., *La Ley de Cristo*, o.c., 433.

[66] Cf. HIGUERA, G., «Algunos problemas especiales», en AA.VV., *Praxis cristiana*, o.c., 388-389.

(RN 3). De entre los empleos cabe el ahorro y la compra de otros bienes que pueden darle fruto y posesiones.

Junto al trabajo se plantean otras formas legítimas de adquirir propiedad: además de las donaciones adquiridas por herencia o por testamento, se encuentran aquellas «donaciones» que tienen su origen en los juegos de azar, los hallazgos de bienes que tienen su dueño, el acceso a bienes que van unidos a adquisiciones legítimas, la ocupación de bienes con la intención de buscar la prescripción, la ocupación de obras y tesoros ocultos.

En todos estos casos, el camino ético de análisis ha de fijarse especialmente en la ética de los medios que llevan a la adquisición de propiedad, pero también en la importancia que esos bienes tienen en el marco de una justa distribución de los bienes en los niveles, no sólo locales y los propios de la justicia conmutativa, sino también en el ámbito nacional e internacional en base a los principios de la justicia distributiva.

Es discutida la moralidad de estos títulos de propiedad. En el primer caso, las herencias, es una forma con reconocimiento unánime tanto en el campo jurídico-positivo como en el ético. La dificultad moral se plantea en lo que respecta a las grandes herencias, es decir, la discusión radica en la cantidad a heredar más que en la naturaleza de la herencia.

b) En cuanto a los premios de azar, no existe problema ético en cuanto a su naturaleza, ya que la cantidad recibida como premio es fruto de un trabajo cedido voluntariamente al ganador. Se puede decir que de forma indirecta un tercero cede voluntaria y libremente el fruto de su actividad laboral a la persona que va a reconocerse socialmente como propietaria de los bienes cedidos.

Es difícil compatibilizar los *juegos de azar* (loterías, casinos, etc.) con el evangelio, especialmente cuando se alimenta el ansia de tener y poseer más y más. Es éste un comportamiento que se ha extendido y se ha normalizado en la sociedad. El mal moral está en la ganancia a la sombra del trabajo y de la utilidad social, y la dificultad ética no está tanto en el juego, en sí mismo considerado, o en la ganancia, sino en la actitud de dependencia que se crea en el jugador, en las grandes cantidades que se logran, en el destino de esos bienes y en la propiedad (uso) de los mismos en caso que se jueguen los dineros/bienes superfluos.

El que juega utiliza o recibe un dinero que es fruto del trabajo propio o de persona ajena. En un caso se está dispuesto a ceder ese dinero; en el otro a recibir un don. Cada persona puede disponer razonablemente del fruto de su trabajo. Por esto, en sí mismo considerado, el juego no es malo, pero quien gana o tiene más de lo necesario debe dar a los pobres. El problema aparece más bien en la

actitud creada en los que juegan. En ocasiones, muchos pobres buscan ahí la solución a sus problemas y no por el camino humano del trabajo y la solidaridad social.

Ante la objeción de que se trata de una forma del Estado para recoger dinero para el bien común, hay que señalar que con esta forma de recaudar dinero —el Estado ingresa el 50 por 100 de lo recaudado— suele tomarlo de los pobres, en cuanto esas grandes cantidades provienen de los dineros superfluos que pertenecen a los pobres. El dinero que se juega en cuanto es un dinero superfluo no pertenece al legítimo propietario sino a los pobres.

3. Límites al trabajo como título de propiedad

Los límites vienen dados de los límites de la propiedad privada, como puede verse más arriba. Los límites del trabajo, como título de propiedad, responden al cumplimiento de los principios siguientes:

a) «A cada uno según sus necesidades». A todo ser humano se le debe asignar en propiedad la cantidad necesaria de bienes hasta el nivel mínimo necesario para desarrollar su propia vida en forma digna. Este es el tope por debajo del cual no se puede descender en equidad y en justicia.

b) «A cada uno según su productividad». La moral determina que hay que asignar el fruto del trabajo a cada persona. Cuando los niveles de producción son excesivos y sus limitaciones no llegan a eliminar el estímulo personal, corresponde a la sociedad mantener la apertura del abanico retributivo del trabajo y de las rentas estrictamente laborales, utilizando para ello los oportunos resortes tributarios sobre las rentas del trabajo. En todo caso, a la persona le corresponde conocer que en esos ingresos laborales propios predomina el aspecto individual sobre el social, pero a la vez ha de conocer que el ámbito individual se va difuminando cada vez más en beneficio del social.

4. Concepción futurista de la ética del trabajo

Hasta ahora el trabajo ha sido concebido durante la época industrial en función de la empresa pequeña y de la producción. Nosotros abogamos por la implantación de una concepción del trabajo para el futuro que sea entendido en relación con la gran empresa universal que es el mundo y en la que el papel más importante lo ejerce el hombre, sujeto consciente de la dimensión universal del empresario indirecto.

En esta concepción, la praxis como punto de referencia y la cultura como medio y desarrollo vivencial son imprescindibles, ya que el hombre es un ser real-histórico y la cultura es el estilo de cultivo de todas sus facultades. Por ello, nuestra reflexión futurista ha de observar los pasos siguientes:

1. La reflexión sobre el trabajo ha de hacerse desde la praxis. La diferencia entre la realización del programa marxista y el eclesial está en que el primero ha sabido utilizar la praxis con unos instrumentos de reflexión llamativos al hombre utilitarista. La Iglesia ha de recobrar el estilo neotestamentario para llegar a la praxis desde la generosidad. El católico ha de pensar que con el trabajo puede transformar la naturaleza. Para ello ha de repensar el valor de los cambios en relación con la naturaleza y con el hombre. El ser humano ha de ser generoso con el tiempo y con el espacio.

Los esfuerzos que los católicos han hecho para repensar el trabajo como valor práctico y transformador de la realidad, incluida la realidad empresarial, han sido muy débiles. Algunos análisis como los del P. Chénu [67] se han quedado en el terreno de la teoría, y la acción de los comprometidos en la acción laboral y obrera partía de un sistema de análisis que tenía un origen marxiano como era el sistema hegeliano de tesis, antítesis y síntesis, o ver, juzgar y actuar.

2. Por otra parte, el trabajo requiere la acción solidaria. Por ello será justo sólo una organización del trabajo en la que el trabajador pueda experimentar su pertenencia como persona a otro trabajador, en una comunidad de trabajo solidario con él. Aquí nace la idea de la solidaridad como realización en el trabajo del don recíproco que constituye a la persona en persona [68].

3. Es necesario pensar la organización del trabajo, desde el punto de vista objetivo, dentro de la cultura, y subordinar, en cierto sentido, el lado objetivo del trabajo al subjetivo, de suerte que el hombre pueda afirmarse en el trabajo como hombre [69].

4. «Difundir la verdad sobre el trabajo humano significa, entonces, crear las condiciones que impiden que las contradicciones entre las clases sociales y los pueblos se resuelvan con el uso de la violencia al margen del diálogo y de la negociación» [70].

5. «Los países subdesarrollados no son simplemente países retrasados en el tiempo, ya que no han vivido todavía la revolución industrial. No basta, por tanto, ayudarles a ponerse al día. Si se quie-

[67] Chenu, M.D., o.c., 527.
[68] Tischner, J., o.c. (1981).
[69] Buttiglione, R., o.c., 58.
[70] Buttiglione, R., o.c., 91.

re sacarles de su condición de indigencia, es preciso cambiar profundamente la división del trabajo a nivel internacional» [71].

6. Esta división del trabajo ha sido revisada con el intento, ya fracasado, de la sociedad del bienestar [72]. Esta sociedad con la reducción de la jornada laboral y el aligeramiento del trabajo, hace que el desarrollo personal y la autorrealización aparezca como factible para las grandes masas. Se crea con esto una cultura en la que «la meditación y la contemplación, el deporte y el juego, la generosidad y el altruismo, la consideración con los otros y la entrega al bien público, el amor al prójimo y al lejano, son cosas que pueden exigirse mucho más cuando los ingresos familiares sobrepasan los límites al mínimo vital, convencional o cultural» [73].

Es importante hacer una reflexión filosófica del valor del trabajo en el ser y en el devenir del hombre. Esta reflexión tiene una puerta abierta con la enseñanza de Juan Pablo II sobre el valor del trabajo «subjetivo». Para hablar del futuro del trabajo será conveniente dar un paso atrás y contemplar su dinamismo en la época preindustrial. En este contexto sabemos que la cultura del hombre y su misma humanidad se generan a través de la praxis histórica. Esto, naturalmente, no en el sentido de que el hombre no tenga una esencia metafísica propia, una naturaleza suya, sino en el sentido de que el quehacer del hombre es tomar conciencia de la propia naturaleza y de que esta toma de conciencia, este llegar a ser consciente y humanamente lo que se es desde el principio, se despliega en la historia» [74]. En definitiva, el hombre no es sólo transformado por la consecuencia de su acción y de su trabajo, sino por el acto mismo de su trabajo.

5. Actividad humana y trabajo en la sociedad postindustrial

Quien está en el mercado del trabajo para consumir sabe muy bien que ello exige ante todo puntualidad para que todo funcione con armonía técnica de todos los elementos del proceso laboral. De los interesados se espera esfuerzo y diligencia, sentido del deber y rendimiento. El que quiera ascender tiene que distinguirse por una entrega superior a los medios. Ha de acumular laboralmente durante años los conocimientos y las capacidades necesarias. Ha de ser diligente y perseverante, capaz de soportar grandes esfuerzos y de enca-

[71] GALINDO, A., *Dimensión moral del desarrollo*, o.c., 81. Cf. BUTTIGLIONE, R., o.c., 95.

[72] TOSO, M., *Chiese e Welfare State* (Roma 1987).

[73] KUNG, E., *Economía y moral*, o.c., 17.

[74] WOJTYLA, K., *I Fondamenti dell'ordine etico* (Bolonia 1980) 147.

jar las frustraciones, hombre de confianza y leal para la empresa, con dotes de mando y capacidad creativa, tenaz y resuelto a imponerse.

El trabajo del futuro atenderá a los factores siguientes: la justa valoración de las personas dentro del proceso productivo, relaciones de justicia entre el capital y el trabajo, delimitación del campo de acción propia de los sindicatos y demás fuerzas sociales, la justa función de los beneficios, la necesidad de responder a una demanda de calidad, la opción moral ante la inversión, la cuestión ecológica, prestar la necesaria atención al ambiente humano. La Doctrina Social de la Iglesia frente a un sistema eminentemente socialista o de capitalismo duro propone una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación.

Así consideramos de cara al futuro la radiografía de lo que debe ser la actividad humana y el trabajo en una sociedad postindustrial que ya ha comenzado.

a) El peligro de una sociedad dual: Desde 1970 aproximadamente entramos en una época en la que se es consciente de la imposibilidad del pleno empleo. Poco a poco el mercado de trabajo queda en manos de la competencia. Solamente unos cuantos conseguirán ocupación, mientras que los demás quedarían condenados al paro. Se establecería así un profundo dualismo entre un grupo de privilegiados que ocuparían los puestos de trabajo cada vez más escasos o una mayoría cada vez más numerosa viviendo en paro o buscando paliar los efectos de éste en formas de actividad ilegales [75]. Pero el futuro no se puede construir sólo mirando al pasado y con conciencia de restauración.

b) El trabajo, un bien escaso a distribuir: El trabajo es un bien que ha de ser objeto de distribución. El trabajo si es un bien escaso habrá de promover su distribución y será un bien objeto de cuidado. Para ello, el cuidado exigirá unos métodos como los señalados en CERM: políticos, como la supresión de horas extraordinarias, reducción de la jornada laboral, ampliación del período de vacaciones, adelanto de la edad de jubilación y prolongación de los espacios. Las actitudes habrán de ser la conciencia común de la escasez de trabajo y la responsabilidad de afrontar el problema solidariamente.

c) Trabajo y producción no han de coincidir: Aunque el trabajo ha sido considerado como un medio de producción creador de fatiga desde la época de la industrialización, sin embargo hoy y mañana no coincidirá con la producción. Sustituida esta concepción con la máquina es preciso separar el trabajo de la producción. El trabajo considerado como producción y remunerado ya no es la única forma de satisfacer la necesidad de realización personal y de integración so-

[75] INSTITUTO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA A DISTANCIA, *La economía* (Madrid 1990).

cial de los ciudadanos [76]. En el futuro se valorarán aquellas actividades no reconocidas como productivas y que no vayan acompañadas de la remuneración correspondiente.

d) El trabajo, otro tipo de tarea: Van apareciendo durante los últimos años otras formas de trabajo que, sin considerarse un «hobby», tienen caracteres de trabajo. Algunas son ocupaciones domésticas, otras son pequeños oficios o servicios de barrio, en ocasiones se trata de actividades de utilidad social pero que nuestra sociedad aún no reconoce como remunerables [77]. Esta sería una nueva forma de vivir el tiempo libre «ya no como tiempo de descanso para recuperar las fuerzas y volver al trabajo, sino como un tiempo autónomo susceptible de quedar lleno con actividades tan humanas como útiles a la sociedad».

e) Formas de distribución de la renta: El primer bien a distribuir es el trabajo. Es la primera renta que han de cobrar los hombres del futuro. Si esto no fuera posible sería deseable que quienes perciban ingresos sociales no derivados del trabajo se sintieran estimulados a emprender iniciativas de utilidad social.

La renta mínima garantizada en algunos países va en esta dirección [78]. El salario ciudadano o renta mínima garantizada consiste en asegurar unos ingresos mínimos a toda persona que reúna ciertas condiciones, independientemente de que trabaje o no. Este es uno de los cambios que indican que la sociedad va asumiendo otros criterios para valorar el trabajo y la actividad humana.

f) El trabajo del futuro frente al del estado de bienestar: El trabajo en la era industrial se ha caracterizado, como hemos visto, por realizarse por cuenta ajena, dependiente de la máquina, colectivo, rutinario, fuertemente especializado, puntual y productivo. En este contexto, el trabajo era considerado como un factor de producción y el hombre como un objeto de producción.

El estado de bienestar apareció con el objeto de compensar la fatiga originada por el trabajo favoreciendo los momentos libres del hombre. Pero el hombre en este estado consumía lo que producía, era un recuperador de fuerzas para producir más. El estado de bienestar aspira a que todos tengan empleo remunerado. El mismo derecho al trabajo ha sido reconocido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esto indica que el pleno empleo es uno de los objetivos de todo sistema económico: colectivista y capitalista.

[76] GALINDO, A., *Salario social y familia a la luz de la ética*, en *Revista de Ciencias y Orientación Familiar* 2 (1991) 69-88.

[77] TOFFLER, A., *La tercera ola* (Madrid 1982). RACIONERO, L., *Del paro al ocio* (Barcelona 1986).

[78] GALINDO, A., o.c., 72-73.

Pero las últimas crisis han puesto en cuestión estos deseos del estado de bienestar [79].

Por ello, de cara al futuro, el trabajo ha de desempeñar al menos tres funciones: fuente de realización personal, instrumento de integración social y vía de acceso a la renta.

g) La empresa (el trabajo y el capital): La función de la empresa es la de producción y la distribución. Los dos factores son el trabajo y el capital. Pero hay una tercera función que hoy es necesario analizar: la empresa es innovación-progreso. Esta función pertenece en primer término al emprendedor inteligente. Todos los países, en la medida en que tienen capacidad-saber de innovar, progresan. En este marco la empresa tiene unos objetivos concretos.

VI. CUESTIONES PENDIENTES

Aunque trataremos en otro apartado algunos correctores de las injusticias económicas, como la huelga y el sindicato, recordamos ahora algunas cuestiones pendientes al problema del trabajo. El problema tiene raíces más amplias. Las estructuras que generan las injusticias laborales están dentro del mismo sistema capitalista y del carácter pecador del hombre. «El cambio necesario de las estructuras sociales políticas y económicas injustas no será verdadero y pleno si no va acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión» [80]. Nos detenemos de forma especial en cuestiones como la emigración, el paro, el pluriempleo, el ocio.

1. **El paro** [81]

La complejidad del fenómeno del paro nos lleva a partir de la situación plural del mismo para ver las actitudes y los valores éticos ante este problema. Entendemos por «paro» aquella situación en la que está toda persona que, buscando trabajo y estando en condiciones para realizarlo, no encuentra la profesión u ocupación adecuada. Pero este concepto se manifiesta de múltiples maneras:

[79] TISCHNER, J., o.c., 148. FLECHA, J.R., «Ecología y ecoética. Una tarea para la fe», en GALINDO, A., *Ecología y creación*, o.c., 295-320.

[80] *Documento de Puebla*, 1155. Pueden consultarse algunas de las obras que presentan este acontecimiento: AA.VV., *La Iglesia en América Latina, de Medellín a Puebla* (Roma 1978); AA.VV., *Puebla, el hecho histórico y la significación teológica* (Salamanca 1981).

[81] GOROSQUIETA, J., *El paro. Problemas y soluciones*, en *Cor XIII* (1981) 61-94. AA.VV., *Desempleo y derecho al trabajo*, en *Conc* 180 (1983).

Como *paro encubierto,* cuando se ocupan puestos innecesarios, de manera que si los abandonaran no disminuiría la producción social controlada. Este es frecuente en zonas de bajo desarrollo. Como *paro coyuntural,* o aquel que es propio de las economías modernas que exigen un continuo trasvase de tareas. Como *paro estacional,* el cual aparece en sectores o regiones donde la actividad varía según las épocas del año. Y como *paro estructural,* el cual existe cuando la evolución de las estructuras de un país impide la absorción de toda la mano de obra disponible.

A pesar de esta multiplicidad de estilos de paro, la realidad es muy concreta, con consecuencias inhumanas. Los amargos frutos del desempleo, manifestados en el fenómeno del paro, son, entre otros, la humillación y depresividad creciente, desesperación, crisis familiar, propensión al consumo de drogas [82].

En esta situación se produce una pérdida de humanidad, cuyas manifestaciones más generalizadas son las enfermedades somáticas, los trastornos psíquicos, el deterioro de la personalidad, y hace que la familia viva en un ámbito de enfermedad mental y origina frecuentes patologías sociales. En definitiva, el paro es una ofensa a la dignidad de la persona humana y a la misma sociedad. Ante este problema, son varios los valores morales y actitudes a tener en cuenta (cf. CERM):

a) *Valores y criterios éticos*

El hombre es el centro de esta responsabilidad. Todo el hombre y todos los hombres están implicados en esta tarea. Estamos, por tanto, ante un problema antropológico colectivo. El cristiano sabe que esta responsabilidad colectiva es una exigencia de la fe, esperanza y caridad en conexión con las categorías fundamentales de la ética social: la justicia, el bien común y la caridad. Se trata de una exigencia de la justicia conmutativa y distributiva.

Es necesaria una conversión colectiva. Para ello es preciso corregir toda clase de actitudes insolidarias. Entre éstas se encuentra aquella de quienes quieren ignorar la realidad de la crisis económica. En concreto, la sociedad competitiva que rechaza la solidaridad ante la crisis al poner en la competencia la ley suprema de la economía.

[82] El paro destruye al hombre en todos sus niveles: a nivel personal: frustra, amarga, desespera e insolidariza; a nivel familiar: crea en la familia tensiones y conflictos cuando falta lo necesario; a nivel social: se desaprovecha el propio valor del trabajo humano, produce marginados e inseguridad ciudadana; y a nivel moral y espiritual: aleja al hombre de Dios.

Asimismo aquellas de quienes trasladan al Estado los efectos de la crisis y la solución de la misma.

La búsqueda del reparto justo de todos los costos sociales. Este reparto ha de hacerse siguiendo los principios de la justicia distributiva, es decir, mediante la distribución de derechos y deberes en igualdad proporcional salvaguardando el cumplimiento de las necesidades primarias.

Una de las exigencias éticas es la solidaridad efectiva con parados y pensionistas. Todos han de ser solidarios y no sólo los trabajadores. En contra de esta solidaridad aparecen gestos como: la evasión de capitales, el incremento de la economía subterránea, el mantenimiento ilegal del pluriempleo y horas extras, el freno de las inversiones por temor al riesgo no objetivo, el exceso de gastos superfluos, los ingresos inmoderados de algunas profesiones liberales, el nepotismo en la distribución de nuevos empleos, el fraude fiscal, etcétera.

El estilo humanitario es el de la negociación frente a la confrontación. En las situaciones de conflicto, siempre existentes en el hombre, es necesaria la búsqueda de soluciones pacíficas y no de confrontación. La confrontación por principio y como medio sirve para aumentar las distancias entre los que tienen trabajo y los parados.

Por fin, la conciencia de la participación real en las decisiones de política económica. En este sentido es positiva la participación a través de la cogestión y ha de estar atento a la acción del empresario indirecto: «En el concepto de empresario indirecto entran tanto las personas como las instituciones de diverso tipo, así como también los contratos colectivos de trabajo y los principios de comportamientos, establecidos por estas personas e instituciones» (LE 17). Por este camino será urgente la formulación de la «concertación» y un auténtico «acuerdo económico y social» entre todas las fuerzas sociales y no sólo de los partidos.

b) *Actitudes éticas ante el problema del paro*

En general urge una planificación global como un problema que supera a los partidos y por ello es necesaria la colaboración de todos los grupos mediante una «política económica de acción concertada». Esta política no tiene por qué ser centralista en la política monetaria y fiscal. Urge la promoción de empresas prósperas y viables. En concreto, las soluciones más viables pueden ser:

— La creación de empleo, como obligación moral en conciencia de todo el conjunto social. La razón profunda está en la situación

crítica de las personas y familias que están en paro, los valores morales tambaleantes.

— La obligación moral de invertir. Esta obligación es propia de los empresarios en vistas al bien común. Pero a la vez el Gobierno tiene el deber de promover y garantizar las condiciones sociales mínimas indispensables que faciliten las inversiones.

— Redistribución justa de trabajo. Esta puede llevarse a cabo a través de la renuncia al pluriempleo y a las horas extras, la búsqueda de fórmulas justas que posibiliten jornadas compartidas. Todo ello ha de realizarse dentro de una concepción dinámica de la economía, es decir, con capacidad de crear nuevos puestos de trabajo.

— La redistribución más justa de la renta nacional entre ocupados y parados. Esto se puede hacer estableciendo el subsidio de desempleo. Para ello ha de desaparecer el fraude fiscal. La obligación de declarar la renta promoviendo una sociedad más solidaria. La obligación de pagar los impuestos como contribución al bien común. Y, por parte del Estado, es necesaria una redistribución más equitativa de todos los impuestos.

2. La emigración

Uno de los problemas más acuciantes del mundo de hoy se refiere al del movimiento de masas, generalmente por razones laborales. Es un derecho de todo hombre el de salir de su tierra y emigrar. La sociedad entera debe considerar al emigrante en su dignidad personal y humana. Para considerar al emigrante no como instrumento de producción hay que respetar su derecho a tener una vivienda digna, a formar y agrupar a su propia familia y a la incorporación a la vida social del país que se beneficia con su trabajo.

La Doctrina Social de la Iglesia insistirá en la jerarquía de valores, afirmando que el capital está en función del trabajo y no a la inversa. Como conclusiones, el emigrante no ha de encontrarse en desventaja frente a los trabajadores nativos y la emigración no puede convertirse en ocasión para la explotación financiera o social.

3. El pluriempleo

La misma palabra «pluriempleo» significa inmoralidad, o bien por nacer del egoísmo del que pretende aumentar sus ganancias a costa de otros que se quedan sin trabajo, o bien por constituir la prueba de una situación alienante que brota de las exigencias de consumir más y más, creadas por las modernas técnicas publicitarias.

El origen del pluriempleo, según la constitución *Gaudium et spes*, nace de la automación, del retraimiento de las inversiones, del crecimiento demográfico de la población. Y las consecuencias son inhumanas: afecta a la estabilidad familiar [83], y desemboca en fenómenos tan lamentables como el pasotismo y la delincuencia.

Ante los problemas que nacen del pluriempleo, entre los que se encuentra el paro, la responsabilidad ética exige una actitud de compromiso social. Esta responsabilidad se expresa especialmente en una justa distribución de trabajo y una distribución justa de los bienes y rentas. Esto deberá ir acompañado de la promoción de las inversiones, públicas y privadas, y de la implantación de un modelo nuevo de sociedad. En este modelo ha de ocupar un lugar señalado la opción preferencial por los pobres. Esta será la expresión de la justicia, pues, como afirma el profesor Flecha, «es cierto que Jesús anuncia una salvación integral para todos los hombres. Pero la concreción de sus valores la efectúa desde una óptica popular: desde la óptica de los pobres. Ellos son los preferidos de Jesús» [84].

4. **El ocio** [85]

Una de las cuestiones pendientes de solución ética práctica en la sociedad actual es la cuestión del ocio y el descanso. Una serie nueva de hechos ha modificado profundamente la vida del hombre. Por un lado, en las sociedades industriales avanzadas el área reservada al trabajo tiende a restringirse, bien por el retraso en la entrada en los sistemas productivos, bien por la anticipación de la jubilación, bien por la reducción de la semana laboral, bien por la tendencia a aumentar las fiestas. Por otra parte, el descanso (el no-trabajo) se presenta potencialmente como liberador para el hombre. Hoy la moral denuncia un desenfrenado activismo y un indiscriminado impulso hacia consumos superfluos que le determina.

En esta sociedad, en que se tiene la posibilidad de elegir entre un aumento de retribuciones y una reducción del tiempo de trabajo, la ética está llamada a ser la conciencia crítica del tiempo de ocio. Este o el tiempo libre no deberá envilecerse nunca con el consumismo, haciendo nacer en esta forma nueva de vivir la tentación de la alienación y del mercantilismo de las personas. Deberá de potenciarse

[83] *Documento de Puebla*, 576.

[84] FLECHA, J.R., «La pastoralidad de la Moral Cristiana», en *La moral al servicio del pueblo* (Madrid 1983) 142.

[85] Cf. AA.VV., *Ocio y sociedad de clases* (Barcelona 1971) RAHNER, K., o.c., 467-494. FERRARIO, L., *Lo Sport nel magistero di Giovanni Paolo II*, en *MedMor* 35 (1985) 389-403.

una actividad de tiempo libre en el que se tenga en cuenta la relación del hombre consigo mismo, con Dios y con los demás.

CONCLUSIONES

1.ª Dios ha confiado al hombre la tarea de dominar y de transformar la naturaleza por medio del trabajo. Este encargo y esta tarea es, al mismo tiempo, fuente de dignidad para el trabajo y de responsabilidad en el hombre.

2.ª El trabajo hace del hombre, imagen de Dios, un colaborador con Dios en el plan de creación, respondiendo así a su naturaleza creadora.

3.ª El hombre no puede conseguir el perfeccionamiento de sus facultades sin el trabajo.

4.ª La tarea laboral es una labor social: el trabajo estrecha la solidaridad entre los hombres. Si se hace con espíritu cristiano se convierte en actividad creadora y amorosa.

5.ª El trabajo es además una realidad ética imperativa. Todos los hombres tienen el deber y el derecho a trabajar respondiendo a la dimensión social y humana del trabajo.

6.ª El principio inspirador de los interrogantes laborales ha de ser la caridad en función del bien común. En este caso, la justicia no agota *las exigencias de la caridad.*

CAPÍTULO X

RESPUESTAS ETICAS SOLIDARIAS Y PARTICIPACION SOCIAL

BIBLIOGRAFIA

CICCONE, L., *L'obiezione fiscale alle spese militari. Aspetti morali*, en *AggSoc* 35 (1984) 189-212. DAHRENDORF, R., *Sociedad y Libertad* (Madrid 1971) 119ss. DAVANZO, G., *Objeción de conciencia*, en *DETM* (Madrid 1974) 719-724. GALINDO, A., *Estrategias para la paz. La objeción fiscal*, en *Cor XIII* 39/40 (1986) 115-140. GARCIA NIETO, J., *Introducción al movimiento obrero: historia, organización y lucha obrera*, en *IEL* (Barcelona 1971). GONZALEZ CARVAJAL, L., *Insolidaridad y falta de conciencia fiscal*, en *SalT* (1994) 220-224. HIGUERA, G., *Objeción fiscal*, en *FomSoc* 155 (1984) 297-305. LEUWERS, J., *Enseignement pontifical et organisation professionnelle*, en *NRT* 75 (1953) 498-510. MONTANARI, B.-HIGUERA, G., «Huelga», en *NDTM* (Madrid 1992) 868-880. ROJO TORRECILLA, E., *El derecho de huelga* (Barcelona 1992). ROSSI, L., *La huelga*, en *DETM*, o.c., 465ss. SANZ DE DIEGO, J.M.ª, *Sindicato*, en CUADRON, A.A., o.c., 543-569.

Entre las diversas formas que el trabajador tiene de participar dentro de la empresa y de la sociedad hay algunas que nacen como defensa ante el peligro de ser explotado. Algunas, como la huelga, afectan directamente a la empresa por su carácter violento en orden a conseguir unos determinados niveles de justicia laboral; otras cumplen otros objetivos, como las asociaciones sindicales, las cuales, por una parte, suelen estar mediatizadas por fuerzas ideológicas y, por otra, suelen ser de representación minoritaria ya que gran parte de los trabajadores no desean participar a través de la oportunidad de afiliación; y otras afectan a la misma sociedad estatal cuando no contribuye a la solución de los problemas generales y concretos.

Estas últimas suelen describirse dentro de los convenios o acuerdos laborales y a través de la intervención pública. Este tipo de intervención pública suele llevarse a cabo por medio de las autoridades económicas, empresariales, o políticas, los representantes de gobierno. En este marco, cuando la intervención de las autoridades deteriora la actividad económica, la población a veces utiliza el medio de la objeción fiscal con el fin de corregir los defectos económicos. Por tanto, la huelga, los sindicatos y la objeción fiscal son las tres respuestas éticas solidarias que ahora estudiamos.

La participación social en las tres respuestas a errores económicos se sitúa en la interrelación de otros tres elementos antropológi-

cos y sociales: la justicia, el compromiso y la acción política, juntamente con las mediaciones entre estos elementos y la realidad vivida por el hombre que dentro de la vida económica sufre las consecuencias de las injusticias. Como afirma el Concilio Vaticano II, «porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública... La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos». (GS 74).

Por todo esto, la lógica de la «conexión» y de la «mediación» exige plantear la amplitud de este objetivo, la referencia a la «injusticia» como alternativa opuesta, las condiciones previas al compromiso y a la concreción de una auténtica opción cristiana por la justicia, analizada desde los criterios que aporta la opción de compromiso y la realidad sociopolítica en la que el hombre vive. La participación social tendrá en cuenta todo tipo de turbulencias —individuales, estructurales, ideológicas— que aparecen hoy en el amplio abanico de las relaciones económicas actuales [1].

I. HUELGA

Una ética humanista fundada en una antropología social de consenso aboga por las soluciones pacíficas ante los problemas de conflictos económico-sociales. El Concilio Vaticano II insiste en el diálogo como solución a estos conflictos cuando reconoce que «en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores» (GS 68), pero siempre se ha de recurrir primero a un sincero diálogo entre las partes.

Situamos el problema de la huelga dentro de la temática teológica, en concreto en la teología política, antes que en ciencia y praxis política y legislativa. Estas últimas necesitarán de la base ética y en muchos casos teológica para poder regularse. Muchas de las obras que han aparecido se enmarcan dentro de esta dimensión jurídica [2].

[1] Cf. Galindo, A., «Justicia y compromiso político», en Alvarez, L.-Vidal, M., *La justicia social* (Madrid 1993) 414-438.

[2] Cf. Alemán Páez, F., *La reforma laboral; flexibilidad, desregulación y adaptación institucional del Derecho del trabajo,* en *RFomSoc* 49 (1994) 599-611. Alonso Ola, M., *Sobre la regulación de la huelga,* en *RazFe* 227 (1993) 309-316.

Desde el comienzo ha de tenerse en cuenta que la huelga es una forma conflictiva de alcanzar niveles concretos de justicia laboral. A la vez, manifiesta que las estructuras de administración de justicia en el sector laboral no son suficientemente eficaces y que el derecho positivo laboral es insuficiente. La huelga, por tanto, viene a corregir estas deficiencias.

Asimismo, el problema queda planteado ante la cuestión de la posibilidad de una política genuina o específicamente cristiana, de la licitud de la lucha de clases, de algunos tipos de huelgas, del valor del asociacionismo y de la tarea sindical. Por ello, después de ver el origen y las causas de la huelga, se estudiará la definición y la tipología de la misma, para terminar con una valoración moral vista desde la responsabilidad social y desde las condiciones necesarias para la licitud moral de la huelga.

1. Origen y causas de la huelga

Las huelgas nacen concretamente dentro del marco empresarial. En la empresa o conjunto de empresas surgen conflictos. Cuando éstos no se solucionan pacíficamente, en mutua confianza, y aparece el enfrentamiento de fuerzas, se plantea la cuestión de la huelga, arma de los trabajadores, o el *lock-out* (cierre patronal) como fuerza del capital [3].

El origen de la huelga puede estudiarse desde un orden social y desde el campo histórico. Sus causas pueden verse desde su nivel objetivo y por razón del fin que la misma pretende.

1) Origen social

En el nivel social la huelga no ha tenido siempre la misma fuerza. Por ello hay que valorarla en su conjunto histórico, como veremos después. Ha experimentado una transformación profunda desde el siglo pasado, aunque conservando el carácter de lucha y de reivindicación. La huelga es un fenómeno social que se manifiesta a la par con el desarrollo industrial. La multiplicación y extensión de la industria y el nacimiento del proletariado dan origen a la huelga al crearse distancias entre patronos y obreros.

La huelga y su desarrollo exigen poco a poco la creación de sindicatos y de coaliciones de los mismos y, a la vez, convenios, regulados por las partes en conflicto, sindicatos, empresariado y autori-

[3] Fernández, A., o.c., 595.

dad pública. Estas asociaciones adquieren carácter de permanencia en función de finalidades concretas [4], ya que las huelgas no sólo producen unas consecuencias sociales sino que también tienen un origen social.

Su tiempo de duración es conflictivo afectando al ejercicio de la libertad tanto de los huelguistas como del resto de la población a quien directa e indirectamente afecta el conflicto. Pero también significa la recuperación de libertad. El tiempo de la huelga es «un momento privilegiado de conocimiento recíproco y de descubrimiento recíproco de los problemas», ya que la huelga supone «la emergencia de nuevas relaciones sociales y expresión de una cultura que los trabajadores se apropian» [5]. Pero al mismo tiempo pueden ser, en cuanto errores eficaces, un instrumento de progreso y de transformación social. Por ello, el análisis social debe considerar la manera como los trabajadores vuelven a sus puestos de trabajo y los efectos negativos y positivos, a corto y a largo plazo, que producen en la población afectada indirectamente por la huelga.

2) ORIGEN HISTÓRICO

Han existido épocas en las que la huelga estaba prohibida. Esta situación creó tensiones sangrientas y enfrentamientos duros. Por ello, las huelgas conservaron durante bastante tiempo su carácter revolucionario. Hay que reconocer que se han ensalzado las ventajas de la violencia en la huelga para triunfar sobre el miedo burgués y como situación que refleja las luchas laborales, ya que son «manifestación tanto de una vivencia colectiva de los trabajadores, como instrumento de modificación de las relaciones de fuerza» [6].

Así, la huelga ha pasado de ser una insubordinación ilícita a ser un derecho. Durante el nacimiento del capitalismo liberal, la huelga era considerada como un hecho criminal. Poco a poco fue permitiéndose como actitud tolerante, hasta llegar a entrar dentro del derecho de los trabajadores para la legítima defensa de sus intereses [7].

[4] El pensamiento de la Doctrina Social de la Iglesia puede encontrarse en los documentos siguientes RN 29, QA 95, GS 68, OA 14, LE 20. sobre la importancia de los sindicatos.

[5] LAOT, J.-LE TRON, M., *Aspects de la grève*, en *CFDT Aujourd'hui* 19 (1976) 13

[6] Cf CAMERLYNCK, G., LYON-CAEN, G., PELISSIER, J., *Droit du Travail* (París 1984) 10-11. LAOT, J.-LE TRON, M., o c, 3ss.

[7] De todos modos, algunos autores la consideran no como un derecho, sino como un mal necesario y un hecho inevitable, cuya amplitud guarda relación con las fuerzas políticas y sociales más o menos favorables a los intereses de los trabajadores que les ha permitido avanzar más o menos en su reconocimiento y consolidación Cf. AZPIAZU,

Francia, en la Constitución de 1946, proclama el derecho a la huelga, ya que no rompe el contrato de trabajo a no ser por falta grave del trabajador. Italia, en el artículo 40 de la Constitución, reconoce el derecho a la huelga: «Huelga es la abstención total al trabajo de parte del mayor número de trabajadores y que lleva por fin la defensa de sus intereses económicos». En la URSS es reconocida la huelga en 1947 y se regula su ejercicio: cuando existe un convenio colectivo y surge la disputa con amenaza de huelga debe avisarse sesenta días antes de realizarlo con el fin de provocar el enfriamiento y dar tiempo a la mediación federal al servicio de la reconciliación. La Constitución española (Art.28,2) afirma: «se reconoce el derecho a la huelga de los trabajadores, para la defensa de sus intereses. La ley que regule el ejercicio de este derecho establecerá las garantías precisas para el mantenimiento de los servicios esenciales de la comunidad».

La historia de esta regulación jurídica manifiesta diversidades en la práctica donde el planteamiento negativo ha traído consigo una regulación represiva con las consecuencias derivadas de las tensiones y la politización del conflicto, y en la que el aspecto positivo ha seguido los cauces del diálogo y de la dotación a las organizaciones sindicales de los medios necesarios para el encuentro y la solución de los problemas conflictivos.

— Hasta finales del siglo XIX la legislación era represiva contra la huelga y las asociaciones que la apoyaban. El capitalismo liberal consideraba que la huelga atentaba en contra del espíritu del capitalismo y de sus métodos. Poco a poco surgió una normativa tolerante que consideraba a la huelga no como delito sino expresión de la libertad individual del trabajador.

— Durante la primera mitad del siglo XX es considerada como resultado de una libertad contractual, llegándose a reconocer el derecho de asociación e implícitamente el derecho de huelga [8]. Pero con la aparición de los gobiernos totalitarios (España, Alemania, Italia) volvió a prohibirse el ejercicio de la libertad de asociación y la huelga, considerándose como una acción en contra de la vida política más que como fuerza de presión contra el empresariado.

— A partir de la segunda guerra mundial, con la aparición de las libertades, la presión del movimiento sindical y la aparición del espíritu de participación social, vuelve a reconocerse jurídica y socialmente, considerándose como un instrumento válido, aunque limita-

J., *La moral del hombre de negocios* (Madrid 1969) 464 VON NELL-BREUNING, *Streik*, en *StZ* 155 (1954) 264-279

[8] Cf Constitución alemana de Weimar del 14 de marzo de 1919.

do, para corregir los errores económicos y las desigualdades sociales existentes en las sociedades modernas [9].

Las huelgas han ido evolucionando y han perfeccionado sus estrategias: tienen sus dirigentes, sindicales, cajas de resistencia para atender a los luchadores y los servicios de vigilancia y de defensa. En este sentido, en cuanto estrategia, es similar a la guerra. La evolución de la huelga se ha orientado hacia niveles laborales muy diversos, generalmente hacia la crítica de la política económica, fuerza de las situaciones concretas.

Por lo dicho hasta aquí podemos ir observando que las huelgas tienen ya una fundamentación jurídica. Poco a poco se van tolerando en cuanto desaparece su carácter violento, no lleva consigo la ruptura del contrato de trabajo y se convierte en un procedimiento normal de reivindicación y de promoción colectiva. Los sindicatos la utilizan como medio de nivelación de fuerzas en la contratación colectiva.

3) Causas de las huelgas

Entre la orientación científica parece oportuno contemplar las causas que originan el conflicto que termina en huelga. La razón está en montar las bases para hacer posteriormente el juicio moral desde las causas justas que motivan la licitud de la misma.

Si el contrato de trabajo es injusto, está abierto el camino para la licitud de la huelga. Esta injusticia puede deberse a salarios bajos, a un trabajo excesivo, a la negación de los días de descanso, al no cumplimiento de los convenios, a las condiciones peligrosas de trabajo, y a otras razones.

Si el contrato de trabajo es justo, no sería, en principio, lícito ir a la huelga durante la vigencia de dicho contrato, ya que «la justicia conmutativa obliga estrictamente; exige la salvaguardia de los derechos de propiedad, el pago de las deudas y el cumplimiento de obligaciones libremente contraídas» (CIC 2411). Se puede ir a la huelga después, siempre que las exigencias no sean desmedidas.

Por razones o fines políticos sólo está justificada la huelga cuando tiene carácter de resistencia política contra un gobierno que no guarda la recta constitución, si no se pueden alcanzar esos fines a través de la misma constitución [10].

[9] Cf. Rojo Torrecilla, E., *El derecho de huelga* (Barcelona 1992) 16-18.

[10] Cf. Messner, J., *Etica social, politica y económica a la luz del derecho natural* (Madrid 1967) 701-702.

4) FINES Y OBJETO DE LAS HUELGAS

Si éstas son las causas que pueden originar la huelga, es importante descubrir *los fines* que la misma pretende:

El fin primario es el de la obtención de mejores condiciones de trabajo. El fin intermedio es el de presionar al patrón a través de las pérdidas que tal amenaza va a ocasionar. Ante ellas el patrón se verá obligado a satisfacer las exigencias de los trabajadores.

Como se verá posteriormente en la definición, el fin es principalmente reivindicativo. Los trabajadores no pretenden con la huelga romper el contrato laboral o acabar con la actividad económica sino más bien modificar su contenido en favor de sus intereses u obtener mejoras sociales o políticas.

2. **Definición y tipología**

1) DEFINICION

Entendemos como huelga «el paro común convenido de los obreros de una industria». «Es la negación colectiva al trabajo a fin de ejercitar una coacción contra los patronos, el Estado o simplemente el público, con el fin de una reivindicación y con vistas a una modificación que se estima justa» (GS 68). O también, «Toda perturbación del proceso productivo, principalmente la cesación temporal del trabajo, acordada por los afectados para la defensa de un objeto estrictamente laboral o socioeconómico» [11]. Excluimos de este concepto la huelga revolucionaria política y general, ya que exige una valoración moral más amplia en orden a los grandes costes sociales (LE 20).

Es difícil, de todos modos, encontrar una definición y aceptación generalizada de la huelga. El concepto se conoce más bien por la realidad concreta de la misma [12]. Pero existe un dinamismo común en la huelga que decanta un acuerdo colectivo para negarse al trabajo que obliga según contrato con el fin de reivindicar unos derechos frente a las propuestas de los empresarios. De la misma manera, la huelga expresa una reacción conflictiva con el fin de condicionar la tarea del poder gubernativo en su actividad político-social.

[11] VILLA, L.E.-PALOMEQUE, C., *Introducción a la economía del trabajo* (Madrid 1977) 301.

[12] LEFRANC, G., *La huelga historia y presente* (Barcelona 1970) 13ss Cf GARCIA NIETO, J., *Introducción al movimiento obrero historia, organización y lucha obrera* (Barcelona 1971).

Por tanto, en las dos definiciones propuestas existen dos hilos conductores: la negación colectiva al trabajo y la coacción contra el empresario o contra el poder económico:

a) *Negación colectiva al trabajo*

La huelga se define como negación colectiva y acordada a la actividad laboral. En algunos casos concretos esta relación negativa con el trabajo puede representar formas que no lleven consigo la negación de la prestación de servicios, como las huelgas de «mayor producción». Pero, en general, esta suspensión del trabajo puede afectar a toda la población laboral o solamente a una parte, aunque la consecución del objetivo de la huelga sea más efectiva cuanto mayor sea el número de los huelguistas.

La supresión del trabajo es acordada colectivamente con el fin de que la presión sea mayor. Hoy, al estar regulada jurídicamente, se establece un tiempo de aviso como paso para el inicio del conflicto. De todos modos, el acuerdo reivindicativo puede llegar después de haberse iniciado el conflicto. En caso de que intervengan los grupos sindicales, el acuerdo precede al comienzo de la huelga.

b) *Coacción contra el empresario o contra el poder económico*

Toda huelga es un movimiento de coacción contra el empresario o contra el poder político en su dimensión económica. La presión tiene como fin la obtención de mejoras económicas o sociales. Sin embargo, en épocas recientes donde los males económicos que se derivan afectan a los mismos trabajadores, y donde la crisis económica y sus secuelas en términos de destrucción de empleo se generalizan, ha impulsado a las organizaciones sindicales a replantear el estilo de sus reivindicaciones.

La consecuencia de la huelga la padece siempre el empresariado aunque vaya dirigida contra los poderes públicos. Por eso, el planteamiento de las organizaciones empresariales es hoy más agresivo y ofensivo que en épocas pasadas, llegando incluso a plantear el cierre patronal.

2) Clases y tipos de huelga

El tipo de huelga varía según la duración, la forma y el sujeto que la promueve. Así puede haber huelga patronal, cierre de empresa, huelga de celo, huelga total, paro laboral, etc.

La huelga clásica supone el paro total de la producción con ausencia del lugar de trabajo por parte de los trabajadores. Se trata de un conflicto laboral que afecta a un número más o menos grande de trabajadores dirigido por organizaciones sindicales legitimadas legalmente para convocarlos.

El paro total supone el cese de la producción pero con la presencia del trabajador en el lugar del trabajo durante la jornada laboral. Generalmente es un tipo de huelga espontáneo sin acuerdo sindical.

El bajo rendimiento supone la reducción de producción por debajo de los porcentajes mínimos estipulados por la dirección de la empresa. En este caso, los trabajadores permanecen en sus puestos de trabajo, pero la disminución de la actividad perjudica a la empresa, que se ve obligada a tener en funcionamiento la maquinaria sin la producción deseada.

La huelga de reglamento se aplica a los dos anteriores en el sector de servicios, aduanas, controladores aéreos. En este caso los trabajadores cumplen estrictamente la norma que regula la actividad.

Existen otras formas de huelgas que varían por el modo de ejercer la presión para conseguir sus fines. Entre otras se pueden señalar las siguientes: *Las listas negras* aparecen cuando unos consideran a otros como indeseables. *El boicot* es una forma de atentado contra la maquinaria y útiles de trabajo, mercancías y medios de producción. *La ocupación de empresa* es el cese de la producción y ocupación de la empresa fuera del horario laboral. *El superrendimiento* existe cuando se intenta hacer rebosar el stock provocando la inestabilidad de las ventas.

Dentro de esta tipología puede haber otros modelos de huelga, como la huelga general, la de solidaridad, las defensivas y ofensivas, etc. Y, asimismo, hoy se da el cierre patronal. Hasta ahora la falta de reflexión sobre el cierre patronal se debía a que la inferioridad de condiciones se encontraba en el mundo laboral. Hoy, sin embargo, es la parte patronal la que se ve obligada a presionar para conseguir sus derechos.

3) Raíz ética

El fundamento y razón de ser de la huelga puede provenir:

— Como un acto de justicia privada o el derecho de hacer justicia por parte de quienes se sienten objeto de injusticia. Pero este derecho supondría la imposibilidad e impotencia de la sociedad para hacer justicia, ya que nadie puede tomarse la justicia por su mano habiendo medios en la sociedad. Una organización social perfecta ha de tender a suprimir la huelga por medio de una buena legislación y convivencia social para que no se violen los derechos.

— Como medio de presión en una negociación colectiva. La negociación colectiva ha de desenvolverse bajo la amenaza de la huelga para no privar a las asociaciones profesionales del poder de regateo en la negociación. Por ello, mientras exista la negociación es lícita la huelga o su amenaza.

— En la medida en que el Estado interviene con más fuerza en el campo económico, la finalidad de la huelga se desplaza del campo de las relaciones obreros-empresarios al campo de la contestación en una sociedad democrática.

— En la constitución *Gaudium et spes* 68 podemos leer: «en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búsquense con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio».

De todos modos, «el hecho de que la huelga obedezca al móvil de protestar contra decisiones de los poderes públicos cuando éstas afectan de manera directa e indirecta al interés profesional de los trabajadores, no produce como consecuencia necesaria que tales huelgas sean ilícitas, salvo naturalmente que en su manifestación se lesionen otros intereses que sean vitales en una sociedad democrática».

3. Enseñanza del Magisterio de la Iglesia

Pablo VI, aun reconociendo el derecho a la huelga como último medio de defensa, alude a dos peligros en que puede caer con frecuencia: en la utilización de la posición de fuerza que conlleva el imponer situaciones demasiado gravosas para el conjunto de la economía o al obtener reivindicaciones de orden directamente político se lleven a tales límites, sobre todo en el campo de los servicios públicos, que los perjuicios causados a la sociedad puedan resultar inadmisibles (OA 14) y desproporcionados.

Pero el Concilio Vaticano II contempla la huelga como un medio necesario para la defensa de los intereses del trabajador. Todos los documentos insisten en que se han de agotar antes todas las vías de solución del conflicto (GS 68), aunque antes del Concilio se había insistido en que los empresarios evitasen todas las causas que creaban la huelga (cf. RN) [13].

Estos mismos principios, coincidentes con el análisis de la moral cristiana, han sido recogidos por Juan Pablo II en su encíclica *Laborem exercens* 20:

1) Los trabajadores deben tener asegurado el derecho a la huelga.

2) No han de sufrir sanciones penales por participar en ella.

3) Hay que recordar que la huelga es un medio extremo.

4) No se puede abusar de este derecho, principalmente en función de intereses políticos.

5) Si afecta a servicios esenciales para la convivencia civil, éstos han de asegurarse en todo caso con medidas legales apropiadas.

6) El abuso de la huelga puede llevar a la paralización de toda la vida socioeconómica. Esto es contrario a las exigencias del bien común de la sociedad, que corresponde a la naturaleza misma del trabajo.

4. **Valoración moral**

Antes de contemplar las condiciones para que la huelga sea lícita es preciso que contemplemos la amplitud de esta valoración moral. Esta abarca las consecuencias económicas y políticas, la postura cristiana y la responsabilidad sindical frente a la invalidez de todo tipo de ambigüedad.

1. La búsqueda de la responsabilidad

a) *Consecuencias económicas*

En primer lugar hay unas repercusiones económicas negativas en el trabajador y su ambiente familiar. La pérdida temporal del salario implica la desaparición de una fuente de ingresos básica. De ahí la importancia que tienen las «cajas de resistencia» para ayuda de los huelguistas, los sistemas de solidaridad financiera para los trabajadores y las ayudas existentes dentro de los sindicatos. Pero no se ha de

[13] Fernandez, A., o.c., 592.

olvidar que ordinariamente estas ayudas suelen recaer no tanto sobre la población laboral sino sobre aquellos que están sindicados.

En segundo lugar, la huelga tiene unas consecuencias económicas para los empresarios. Estas provienen de la pérdida de producción durante el tiempo de la huelga, de la pérdida de clientes, la publicidad negativa y la desconfianza de los inversores. Pero las consecuencias no son sólo económicas sino también sociales y políticas [14].

b) *Dimensión política de la huelga*

Es difícil hacer una separación entre la dimensión sociolaboral y sociopolítica de la huelga. Hoy, las asociaciones sindicales están vinculadas a una determinada ideología política, debido principalmente a los llamados sindicatos amarillos y por otra parte a la conexión de las ideologías de izquierda y las reivindicaciones obreras. De todos modos, será importante, en la valoración moral, insistir en el carácter sociolaboral de las huelgas aunque haya conciencia de la intención política en sus dirigentes.

c) *No existe una postura cristiana neutral*

La especificidad cristiana ante la cuestión de la huelga exige una definición en pro de la justicia, del reino y no una indefinición de tipo nacional-religioso:

Se llega a descubrir la dimensión política de la verdad de fe. No es cristiana cualquier ruptura que se establezca entre religiosidad y vida eterna. Pablo no quiere que la esperanza de los Tesalonicenses en la parusía lleve a cruzarse de brazos ante las cuestiones temporales. Lo definitivo tiene que realizarse a través de lo provisional. «La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (GS 21; 43).

d) *Responsabilidad sindical*

El ejercicio responsable de la huelga tiene como sujeto al mismo trabajador y a las organizaciones de obreros. Como correlato, el empresario tiene la obligación de negociar de buena fe y, como conse-

[14] GUBBELS, R., *La grève, phénomène de civilisation* (Bruselas 1962).

cuencia, han de crearse convenios con eficacia general. Esta responsabilidad tiene un dinamismo de ejecución que se puede sintetizar: en el establecimiento de un período de aviso de huelga y comunicación a los afectados y en la no utilización de la huelga en épocas del año cercanas a los períodos electorales y vacacionales.

e) *Invalidez de la ambigüedad*

No todas las políticas son buenas. Por esto se ha de crear una conciencia en la que predominen las actitudes siguientes: Atención a la igualdad sustancial entre los hombres la predilección por los pobres y la elección de la no violencia.

Por otra parte, el análisis ético tiene en cuenta algunos presupuestos:

1.º Dentro del contexto laboral: la negatividad de la lucha de clases, la negatividad del interclasismo y el ideal cristiano.

2.º Ha de partir, asimismo, de la vocación humana a la solidaridad entendida como elemento técnico/económico, esto es, como necesaria a través del intercambio económico para que la economía funcione y como valor moral, es decir, identificable con la fraternidad y la solidaridad.

3.º Como hemos visto más arriba, parte del presupuesto de que el Magisterio de la Iglesia no ha negado nunca el derecho a la huelga (León XIII lamenta las injusticias patronales y sus consecuencias negativas) (OA 14; GS 68).

2. Condiciones para la licitud de la huelga

El análisis ético de la huelga tiene como referencia los siguientes principios como base para discernir las condiciones de su licitud:

— La moralidad depende en primer lugar de los fines, de la situación concreta y de los medios empleados, es decir, su moralidad ha de atender a las normas de la moralidad (objeto, fin y circunstancias).

— Los fines buenos que se pretenden han de ser proporcionados a los daños que tal acción conflictiva va a causar. Esta cuestión es grave si lo que se plantea es la huelga general.

— Se han de utilizar antes de llegar a la huelga medios consensuales y negociaciones para resolver el conflicto.

— Se ha de respetar el principio del «fin no justifica los medios». Un fin bueno, como el de la huelga, no justifica medios ilíci-

tos como la violencia, la amenaza, las mentiras o el obligar a no trabajar a quienes no quieren hacer la huelga.

— Los daños originados por la huelga injusta se han de reparar bajo el principio de restitución.

— El Estado tiene el derecho y el deber de reprimir una huelga injustificada en razón a las consecuencias negativas que se derivan para el bien común. Asimismo, el Estado ha de procurar evitar o solucionar las situaciones de conflicto.

Estos principios se deducen y en algunos casos se identifican con las tres condiciones que se requieren para que la huelga sea moralmente lícita:

1.ª *Causa justa*

Estas causas no tienen por qué ser únicamente de orden económico, sino que pueden afectar a las condiciones de trabajo: «Causa justa no es sólo aquella que reivindica un verdadero y propio derecho, sino cualquier cosa a la que esté permitido aspirar». Es difícil buscar el equilibrio entre los dos extremos, lo real y la aspiración.

La cuestión moral se plantea específicamente sobre la libertad en los regímenes democráticos, ya que éstos tienen medios para solucionar los conflictos sin acudir a las huelgas. De todos modos suelen justificarse en estos casos atendiendo a la lentitud de los partidos en solucionar los problemas y porque el partido mayoritario, con más poder, suele estar unido al poder gubernativo.

2.ª *Ausencia de otros medios*

En primer lugar, los que han sufrido injusticia han de intentar todos los caminos posibles para que se les haga justicia antes de recurrir a la huelga, bien a través de las vías legales o de vías de persuasión. Se han de asegurar todas las vías de diálogo y de negociación, ya sean huelgas reguladas o espontáneas [15].

Asimismo, hoy se puede decir que, mientras duran las negociaciones, puede ser lícita la huelga como búsqueda de un medio de equilibrio, dado el poder actual de los representantes del capital y su relación con los gobiernos.

[15] CAMACHO, I., o.c., 257.

3.ª *Proporción entre los bienes a conseguir y los daños que se causan*

El principio de proporcionalidad es teóricamente claro para aplicarlo al caso de la huelga. El problema surge sobre la licitud de hacer huelga en profesiones o categorías cuya acción puede producir efectos irremediables en terceros, v.gr. profesiones médicas, maestros, etc. Las autoridades democráticas y los encargados de la huelga han de asegurar unos servicios mínimos para que sea justificada.

Dentro de esta cuestión es difícil justificar aquella huelga que cause males a terceros y menores males a los huelguistas. A veces entra en un camino demagógico, cuando la persona del «tercero inocente» es utilizada intencionadamente para conseguir el provecho propio.

Por otra parte, los huelguistas y los sindicatos han de prever los males que indirectamente causan a otros, ya que, en concreto, al subir el salario, suben los precios y disminuye el poder adquisitivo de la moneda perjudicando, por ejemplo, a los pensionistas. Es decir, la solución de los conflictos laborales ha de pasar por una visión amplia de las consecuencias que causa la huelga.

Se une a estos tres requisitos la consideración de la huelga como negación a prestar a otros lo que es propio, es decir, la capacidad de trabajo. Por ello, existiendo un contrato de trabajo, la huelga únicamente será justa cuando la falta de prestación de trabajo fuera un instrumento utilizado para reparar una injusticia. Sería, pues, instrumento de reivindicación de la justicia y estaría apoyada en la libertad de trabajo, inseparable de la dignidad humana. De todos modos, siempre se deben dar las tres condiciones antes señaladas.

La necesidad de proporción entre la injusticia a reparar y los daños originados por la huelga para su licitud es comprensible. Es más difícil de entender el que la huelga sea el último medio o recurso para restablecer la justicia, ya que la huelga no es un procedimiento pacífico, pues tiene mucho parecido al proceso de desarrollo de la guerra. En la huelga se presenta un proceso en el que ha de vencer el más fuerte aunque no tenga razón. Por ello, al igual que la guerra, la huelga será el último procedimiento con tal de que triunfe la justicia. Mientras exista alguna esperanza de llegar a un arreglo por otro procedimiento, con la mediación, la intervención de la autoridad pública, etc., la huelga no tendría justificación ética.

La eficacia de la huelga no se ha de poner sólo en función de las reivindicaciones de las injusticias existentes. La huelga deja de ser un instrumento de violencia parecido a la guerra, en defensa de la

justicia, cuando se convierte en medio de presión legítima en busca del progreso social en una sociedad democrática. Aquí ocupa un puesto importante, según el grado de madurez democrática y como procedimiento de presión sobre la política económica de un Estado, cuando los trabajadores se encuentran en inferioridad respecto a las propiedades y fuerzas del capital.

Por consiguiente, la «huelga es moralmente legítima cuando constituye un recurso inevitable, si no necesario para obtener un beneficio proporcionado. Resulta moralmente inaceptable cuando va acompañada de violencias o también cuando se lleva a cabo en función de objetivos no directamente vinculados con las condiciones del trabajo o contrarios al bien común» (CIC 2435).

II. RELACIONES LABORALES Y SINDICALISMO

Como inicio es necesario situar esta parte en relación con el derecho y el deber del trabajador a participar en el mundo laboral, no sólo con su trabajo productivo sino también con su presencia participativa. Esta participación ha de ser viable y posible.

Nuevamente se está extendiendo la cultura materialista y economicista que considera el trabajo como una «vil mercancía» que el trabajador vende al empresario. La influencia de las propuestas filosóficas actuales, la aparición de nuevas formas de participación social como los «voluntariados» y la necesidad de implantar y potenciar nuevas organizaciones económicas mediante los recientes sistemas de producción han de tender a cambiar aquella vieja cultura productivista. Este deseo no siempre se ha logrado, como afirma Juan Pablo II:

> «A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una mercancía "sui generis", o como una anónima "fuerza" necesaria para la producción (se habla incluso de "fuerza trabajo"), existe siempre, especialmente cuando toda la concepción de la regulación de las cuestiones económicas procede señaladamente de las premisas del economismo materialista» (LE 7).

Ante el peligro de explotación y con el deseo de subjetivar el trabajo, el modo de participación del trabajador puede ser variado: en empresa cogestionaria, a través de asociaciones, o con la presión sindical.

En la participación sindical, objetivo de nuestra reflexión, puede encontrarse con situaciones de conflicto en relación con la empresa y con la política que no le es ajena bien por la cercanía ideológica a algún grupo político, bien por la relación obligada con el Estado,

regulador de las relaciones políticas, entre las que se encuentran las laborales [16].

Derecho, participación, asociacionismo, empresa, política, sociedad forman el entramado en el que el sindicalismo ha de moverse en la búsqueda de su identidad dentro de la sociedad antes de llegar a un posible y extremo conflicto como puede ser la huelga.

En este último caso, si el conflicto y el enfrentamiento fuera la única categoría para concebir las relaciones de las clases sociales carecería de sentido hablar de participación en el trabajo y de sindicalismo, ya que «la racionalidad de la conducta política debe tener presente la irracionalidad de la violencia e incluye necesariamente el juicio ético» [17].

La participación supone superar la posición de conflicto y pasar a sentirse responsable de la marcha de la empresa [18]. No se quiere decir que tenga que desaparecer el conflicto, sino que se encauce institucionalmente y desde la legalidad. Siguiendo una línea ya tradicional en la Doctrina Social de la Iglesia, el Concilio invita a promover la activa participación en la gestión de la empresa por parte de todos los que en ella colaboran, sean propietarios, administradores, técnicos o trabajadores (GS 68).

De todas maneras ha de reconocerse que hoy las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores no se toman en la misma empresa, sino en niveles sociales superiores de ámbito nacional e internacional. Por esta razón no es suficiente la estructura de la cogestión de la empresa y es necesaria la agrupación sindical. Por esto, en la valoración moral han de verse la fundamentación del asociacionismo laboral y la misma organización sindical.

1. **Fundamentación del asociacionismo laboral**

Tres referencias dan sentido a la existencia del sindicalismo: el derecho de asociación, el principio de solidaridad y el deber de participar en la vida social.

1.° *Razón y origen del derecho de asociación laboral*

La encíclica *Rerum novarum* atribuye la causa principal de la miseria obrera en el siglo XIX a la abolición de los antiguos gremios

[16] TREVILLA, C., *Horizontes y perspectivas del sindicalismo europeo*, en *IgVi* 159 (1992) 239.

[17] LUSTIGER, J. M., *La decisión de Dios* (Barcelona 1989) 222.

[18] Cf. GONZALEZ-CARVAJAL, L., *La empresa, salario y cogestión*, en *Cor XIII* 71 (1994) 111-120.

por parte de la revolución. Recordando la participación de todos en los gremios, propone un orden nuevo cuyo pilar esté fundado en el derecho de asociación y en la intervención del Estado que garantice la justicia de los contratos, ya que éstos de ninguna manera han de quedar a la total voluntad de las partes.

El desarrollo de la compleja red de asociaciones de carácter laboral (sindicatos) ha permitido que sean ellas las que han asumido el protagonismo de las relaciones laborales. El Estado queda como garante y tutela del bien común.

El derecho de asociación puede ser definido como la facultad que tiene el hombre de unirse con otras personas de modo permanente para la consecución de fines lícitos que excedan de las posibilidades individuales.

La doctrina de la Iglesia expone que los sindicatos han de ser encuadrados dentro de un concepto amplio de asociacionismo de manera que puedan extenderse sus fines a los propios de la convivencia humana, ya que este derecho se basa en la ley natural. Como afirma León XIII, «el constituir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por ley natural, y la sociedad civil ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo; y, si prohibiera a los ciudadanos la constitución de sociedades, obraría en abierta pugna consigo misma, porque tanto ella como las sociedades privadas nacen del mismo principio: que los hombres son sociables por naturaleza» (RN 35; cf. CA 7).

El hombre, como ser racional y libre, tiene la facultad y la responsabilidad correlativa de dirigirse por sí mismo al cumplimiento de sus fines existenciales [19]. Pero el hombre es un ser indigente y, a la vez, con una tendencia a comunicarse con los demás. La sociabilidad es el fundamento ético y antropológico de toda clase de sociedades.

El Estado no tiene poder de suprimir este derecho de asociación, sino únicamente de regularlo y atemperarlo según exigencias del bien común. Todos los argumentos que se aducen para probar la legitimidad de la sociedad civil son válidos igualmente para justificar el derecho de formar asociaciones intermedias entre la persona, la familia, el Estado y las organizaciones supranacionales.

2.º *El principio de «subsidiaridad» en el campo laboral*

El derecho de asociación está ligado a otro principio fundamental de moral social, que es el principio de subsidiaridad. Fue Pío XI el

[19] CORTINA, A., *Etica de la modernidad*, en *Estudios de Deusto* XXXVII/1 (1989) 69-83. Cf. APEL, K.O., *El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética* (Madrid 1985).

primero que lo formuló (QA 80) y fue después recogido por Pío XII y Juan XXIII (MM 53-55; PT 140-141). La constitución GS lo incluye en el n.75 al referirse a la comunidad política y Pablo VI en la carta OA lo expone al hablar de la acción política del cristiano. En el ámbito moral se expresa de la manera siguiente:

— La sociedad debe abstenerse de intervenir en la esfera de actuación de las personas individuales, y las sociedades superiores en las inferiores, siempre que las personas y las agrupaciones sociales inferiores tengan capacidad y voluntad de realizar por sí mismas las funciones que les corresponden dentro del orden social correspondiente.

— Asimismo, la sociedad y las agrupaciones superiores deben prestar asistencia y ayuda *(subsidium afferre)* complementaria a las personas individuales cuando las personas y las asociaciones de rango inferior no sean capaces por sus propios medios de proveer a las necesidades o de realizar las tareas que les corresponden. En esos casos, las personas individuales y las sociedades inferiores no pueden negarse a recibir la necesaria ayuda y asistencia.

— El principio de subsidiaridad constituye una norma jurídica y ética natural de ordenación social que determina la competencia de las personas y de las diversas agrupaciones sociales, en concreto de las asociaciones sindicales.

3.º *Asociaciones intermedias*

Las asociaciones intermedias pueden responder a necesidades permanentes o derivadas más o menos directamente de la naturaleza del ser humano. Las más corrientes suelen enumerarse: la familia como comunidad conyugal y paternofilial, el municipio como comunidad local, la región como comunidad de lengua, de costumbres y tradiciones, y la asociación profesional como comunidad de intereses profesionales.

El documento de los obispos españoles *La verdad os hará libres* (VhL 63), al hacer mención de la situación de inmoralidad en que el Gobierno español ha situado a España en los últimos tiempos, ve necesaria la intensificación de sociedades intermedias, recordando la importancia de la escuela, de los medios de comunicación, de los partidos [20]. Esta constatación es reflejo del pensamiento y análisis orteguiano sobre la España quebrada.

El fundamento de estas asociaciones está en la sociabilidad humana. La defensa de estas asociaciones intermedias ha sido uno de

[20] Cf. GALINDO, A., «La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza», en AA.VV., *Para ser libres nos liberó Cristo* (Valencia 1990) 125-146.

los principios permanentes del pensamiento social católico desde la aparición del liberalismo hasta nuestros días.

Las asociaciones profesionales son entendidas como «la actividad humana socialmente útil, desempeñada con carácter permanente mediante una compensación económica». Pero este concepto de «profesión» se puede extender a actividades de otro tipo: culturales, sociales.

En un sentido, la asociación tiene un carácter horizontal. Nos recuerda así los antiguos gremios o corporaciones medievales: carpinteros, plateros. Tiene, asimismo, un carácter vertical, que viene especificado por el fin para el que existen. Es necesario distinguir las asociaciones libres de las estatales.

4.º *Orientación profesional y participación*

Existe un campo de acción de las organizaciones profesionales y de los sindicatos que subraya la «función esencial de carácter cultural, para hacerles participar de manera más plena y digna en la vida de la nación y ayudarles en la vía del desarrollo» (CA 35).

Esto se realizará, en primer lugar, por el camino de la lucha en contra de aquella materia económica que asegura el predominio absoluto del capital, mediante la fuerza de los medios de producción y el respeto a la libre subjetividad del trabajo del hombre. En segundo lugar, mediante la presentación de la alternativa de una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación (MM 97). Este camino incluirá el control del mercado por las fuerzas sociales y por el Estado [21].

Por ello, si se quiere acertar en la definición del concepto de profesión, amparada por el sindicalismo, es preciso considerar algunos aspectos esenciales del trabajo, como los siguientes: la satisfacción humana en el trabajo, la producción racional, la creación de auténticos valores culturales con el trabajo, las aspiraciones racionales del consumo y el derecho al trabajo en sus dimensiones objetivas y subjetivas.

En general tenemos que decir, en cuanto al sentido ético de la profesión y de la asociación sindical, que todos los hombres tienen derecho y deber de trabajar y encontrar un trabajo conforme a su vocación. Desde este horizonte, el sindicalismo ha de mirar la profesión del mundo laboral sin olvidar el papel del mundo del desarrollo, el problema de los recursos, la industria armamentista y sus conse-

[21] Cf. MARTIN, P., *Responsabilidad pública y participación social*, en *DocSoc* 80 (1990) 128.

cuencias tanto económicas como antropológicas, el futuro de la economía internacional. Cada uno de estos temas tendrá una consideración propia en el futuro del asociacionismo sindical y laboral [22].

2. Los sindicatos. Su estructura y organización

Se trata de «una asociación establecida entre los miembros de una profesión para representar, defender y promover sus intereses comunes». En concreto, puede definirse como «asociación de trabajadores asalariados para la representación, la ayuda mutua, la defensa y la promoción de sus intereses profesionales, económicos y sociales».

Desde esta definición analizamos ahora el origen de los mismos, sus objetivos y funciones, la importancia de la unidad sindical y la relación con las asociaciones profesionales.

1.º *Origen de los sindicatos*

No tiene sentido hablar de sindicatos en la Edad Media. Sin embargo, en el siglo XIV aparecen «asociaciones clandestinas de amigos» con el objeto de ayudarse entre ellos y los oficiales que habían terminado su aprendizaje y aún no habían llegado a la «maestría».

Con la aparición de la industrialización y del liberalismo, con el equivalente correlato democrático o gobierno del pueblo, se dan las condiciones para que aparezca el sindicalismo obrero. El origen remoto enraíza en el carácter social del hombre. El origen histórico es cercano.

El sindicalismo surge como reacción de autodefensa ante la organización del llamado «mercado de trabajo», de impronta liberal. La moral de la sociedad liberal es una moral de «extraños entre sí» sin más relaciones que las contractuales. Los principios éticos del sindicalismo son los mismos que los del Estado liberal: si los salarios se determinaban sin ninguna consideración de justicia ni de solidaridad social, en virtud únicamente de la ley de oferta y demanda, el problema para los trabajadores reside entonces en regular la oferta de trabajo forzando la reducción de la jornada y excluyendo la competencia de las mujeres y de los menores. Si las relaciones eran entre extraños, entonces no se les podía exigir ni adhesión ni fidelidad a la empresa, sino únicamente el cumplimiento estricto de las cláusulas laborales pactadas.

[22] HANDEY, C., *El futuro del trabajo humano* (Barcelona 1986).

La Iglesia considera el sindicato como una asociación imperfecta, ya que no responde a una estructura social conforme a la ordenación natural de la sociedad al estar configurado artificialmente de acuerdo con los postulados del liberalismo económico. En el fondo, la imperfección del sindicalismo está en la imperfección del liberalismo. Por esa razón será considerado como transitorio.

2.º *Objetivo y funciones de los sindicatos*

El objetivo es «representar y defender los intereses de los trabajadores en el contrato de trabajo». Cumplen esta función principalmente a través de los convenios colectivos, como acuerdos escritos, establecidos entre un sindicato obrero y un empresario o asociación de empresarios que tienen por objeto determinar las bases con arreglo a las cuales estipularán, dentro del ámbito de su aplicación, los contratos individuales de trabajo.

Los convenios colectivos constituyen fuentes descentralizadas del derecho del trabajo. El cumplimiento de este objetivo y el desarrollo de esta función constituyen la razón de ser del sindicato, de tal manera que en una organización que por un motivo u otro se dejase de cumplir esta función con eficacia práctica se desnaturalizaría su carácter sindical.

Tienen otras finalidades como la defensa y promoción de los intereses económicos, sociales y profesionales de sus afiliados, y la afirmación práctica de que los trabajadores son sujetos y no objeto de las relaciones sociales, frente a la irresponsabilidad colectiva de las grandes organizaciones.

Prescindiendo del sindicalismo revolucionario, hoy puede haber un sindicalismo moderno de tipo colaboracionista y otro reivindicativo. El primero acepta compartir las responsabilidades empresariales y el segundo no quiere compartirlas, pero puede llegar a aceptar una negociación para evitar la violencia en el conflicto. Esta actitud se realiza a través de los convenios [23].

Existe un peligro: hacer que el sindicato asuma una función que no le corresponde dentro de la empresa. V.gr.: pretender organizar el tiempo libre de los obreros, fomentar la cultura en materias no relacionadas con la profesión, fomentar los deportes. O el gran peligro del centralismo totalitario (o sindicato amarillo de izquierdas o de derechas) en la ordenación de la sociedad actuando en ocasiones unidos o cercanos a un poder político estatal, gubernamental (amarillo) o de otro tipo.

[23] Cf. CAMACHO, I., o.c., 254.

3.º *La unidad sindical*

El tema de la unidad sindical es una cuestión siempre actual y siempre polémica. Puede ser doble: aquella que se forma espontáneamente como resultado de la evolución de las centrales sindicales existentes, y la unidad impuesta por el Estado. La unidad espontánea necesita para ser tal de los siguientes requisitos:

— la existencia de pluralidad de organizaciones sindicales que no perjudique seriamente la eficacia de las mismas;

— si la unión se realiza sin coacción injusta y sin violentar las conciencias de los afiliados afectados;

— si se basa en una ideología aceptable para un cristiano;

— cuando se limita al desarrollo de actividades de carácter profesional y si deja libertad de creación de otras organizaciones obreras para atender a la formación cívica, moral y religiosa de los trabajadores.

En la práctica, el peligro de una «sindical» única está en que degenere en un predominio sindical sobre cada uno de los obreros tanto en actividades laborales como en las políticas [24].

Las organizaciones sindicales obreras se encuentran ante el dilema siguiente: o siguen siendo asociaciones de trabajadores u órganos de protección del obrero libremente constituidas para la defensa de los riesgos y de la presión que ejerzan sobre la sociedad y la economía, o se convierten en organizaciones monolíticas que tratan de ejercer un dominio absoluto sobre los trabajadores —totalitarismo sindical— y de implantar un nuevo régimen económico que va hacia el colectivismo liberalizado o intervencionista.

La razón fundamental de los intentos fallidos de unidad sindical está en que si no existe unidad de doctrina social no se mantiene una postura efectivamente neutral; la unidad únicamente puede realizarse y conservarse a costa de una minoría oprimida o sojuzgada por la mayoría dominante.

En el caso de la unidad impuesta por el Estado, cabría admitirla únicamente como medida transitoria y de emergencia, supuestas determinadas circunstancias históricas que la justifiquen. Para que este tipo de sindicato único pueda establecerse han de darse las condiciones siguientes:

— ha de ser una medida necesaria para la prosperidad de los sindicatos;

— el Estado no se interferirá en los asuntos sindicales hasta dictarles la política que tiene que ser adoptada por los trabajadores;

[24] Pío XII, Radiomensaje de Navidad, 1952: AAS 44 (1952) 270-278.

— y los sindicatos han de estar abiertos a todos los que sean aptos para trabajar en una profesión determinada y han de garantizar a todo miembro la voz en todas las decisiones que afectan a la política sindical.

El derecho de asociación sindical no es absoluto como puede serlo el derecho a la vida o al matrimonio. Por desgracia, a veces la unidad sindical creada por el Estado ha tenido finalidades políticas para crear instrumentos de defensa de los intereses políticos partidistas (QA 3; DR 71 y 72).

4.° *Sindicatos y asociaciones profesionales*

El derecho de asociación sindical ha de estar inspirado en algunos principios éticos fundamentales [25]: derecho de asociación para fines profesionales, el principio de subsidiaridad, el principio de solidaridad y la concepción orgánica de la vida social.

Se ha de notar que las experiencias de corporativismos, cuando responden a una ideología política totalitaria o de excesivo intervencionismo estatal, han sido desafortunadas y se han desarrollado con prejuicios fortísimos (cf. GS 68). El Concilio aprueba oficialmente el criterio según el cual «los cuerpos de derecho público no están excluidos de su contexto doctrinal». Lo que sí se puede afirmar es que la Iglesia se opone a ciertas formas de corporativismo poco maduras o falsificadas, impuestas coactivamente y que tratan de hacer inoperante en la práctica el derecho de legítima defensa de los trabajadores para hacer triunfar sus justas reivindicaciones y aspiraciones. Pero no existe oposición entre la existencia de asociaciones sindicales y ciertas formas de colaboración en niveles superiores que tienden hacia la integración de aquéllas con las asociaciones patronales en orden a colaborar en el bien común de la rama de producción de que se trate en el de la economía nacional (LE 20).

5.° *Sindicato y política*

La naturaleza específica del sindicato no es política. «Los sindicatos no han de permitir el que se conviertan en instrumentos de un partido político ni el que sean absorbidos por el Estado. Este existe para proteger a los sindicatos, no para dominarlos». Pero en la práctica sabemos que los sindicatos tratan de influir cada vez más en las

[25] Estos principios pueden encontrarse en la Doctrina Social de la Iglesia: PABLO VI en el 75 aniv. de la *Rerum novarum* (cf. *Ecclesia* 1294, 4-5-1977). JUAN XXIII, MM 65,67.

decisiones políticas. De todos modos se pueden dar los siguientes supuestos:

Cuando el sindicato se desenvuelve normalmente, va adquiriendo una conciencia cada vez más clara del alcance político de sus funciones específicas. El éxito de sus gestiones en favor del obrero reside en gran parte en la política del Estado. Por ejemplo, el problema de los salarios desborda la relación empresarios y trabajadores, y por ello se verán obligados a intervenir en la política económica del Gobierno. El sindicato tratará de intervenir en esas decisiones de política económica y el Estado, a su vez, tratará de influir en el giro del peso político de los sindicatos.

Las intervenciones del sindicato en la política económica del Gobierno pueden ser variadas: desde las presiones a través de los órganos de gobierno ordinarios de la opinión pública, las visitas a los ministros y presidentes de gobierno con comisiones representativas, hasta el reconocimiento oficial de la presencia activa del sindicato en organismos oficiales. En el flujo y reflujo entre sindicato y Estado hay que buscar un punto de equilibrio que aparecerá en la fidelidad al principio de subsidiaridad.

Cuando el sindicato intente solucionar sus problemas confiando excesivamente en la presión y en la intervención política, abandonando las posibilidades que le concede el convenio colectivo en su dimensión legal propia, está cayendo en el peligro del politicismo.

De todos modos, hay que tener en cuenta otros dos supuestos: el sindicato ante una situación de crisis política de Estado, y el sindicato en circunstancias de excepción en las que se hallen comprometidas su existencia o ciertas modalidades que se consideren indispensables para su desarrollo normal.

6.º *El sindicato y la empresa*

Las relaciones entre el sindicato y la empresa no se pueden dejar de lado. Si el sindicato tiene por objeto la defensa de los intereses económicos y profesionales de sus afiliados y éstos se solucionan en relación con la empresa, no pueden por menos de establecerse unas relaciones recíprocas empresa-sindicato.

En los países desarrollados donde muchos problemas se solucionaban ya en la misma empresa, los sindicatos se han visto obligados a justificar su existencia, ya que ha llegado un momento en el que tenían «fachada», pero no contenido. En otros casos, cuando los sindicatos son fuertes, han pretendido absorber la representación de los trabajadores ante la dirección de la empresa (es preciso distinguir representación sindical y representación laboral ante la dirección de

la empresa). Uno de los instrumentos utilizados por los sindicatos para asegurarse el monopolio en las relaciones con las empresas son las llamadas «Cláusulas de seguridad sindical». Estas son varias:

— *Taller cerrado:* pretende asegurar la contratación exclusiva en la empresa a favor de los afiliados a un determinado sindicato.

— *Sindicato de taller:* pretende obligar al trabajador contratado a afiliarse en un plazo determinado al sindicato de que se trate.

— *Conservación de afiliación:* pretende obligar al trabajador contratado a mantener su afiliación al sindicato.

Esta tendencia a monopolizar la representación total de los trabajadores en relación con la dirección de la empresa pretende que, en orden a los problemas de personal, no se pueda realizar nada ni contra ni sin el sindicato. Se trata de condicionar la libertad de decisión del empresario y de evitar en las empresas que la relación de confianza y fidelidad entre empresarios y trabajadores pueda aflojar la capacidad de presión del sindicato.

No cabe duda que una tendencia sindical de tipo absorbente quebranta el principio de subsidiaridad y lesiona los derechos personales y la libertad del trabajador. La empresa no es un órgano sindical. Tampoco lo son los comités ni los consejos jurados de empresa. Los trabajadores participan en ellos no como representantes del sindicato ante la dirección, sino como representantes de la comunidad laboral que constituye la empresa.

3. **Valoración moral**

La valoración moral que ha de hacerse nos obliga a situarnos en la necesidad de plantear una nueva forma de sindicalismo en el marco del asociacionismo. Por tanto, nos encontramos ante la necesidad de un nuevo sindicalismo que ha de responder a los retos de las nuevas tecnologías [26], nuevos modos de producción y nueva cultura. Estamos en la raíz de la ética de la participación y de la solidaridad. Por ello consideramos un sindicalismo como respuesta ética solidaria en el marco de la participación social más que en el ámbito reivindicativo.

Por tanto, antes de presentar las perspectivas de futuro desde la situación actual, haremos una valoración moral desde la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia y el análisis ético propiamente tal,

[26] ZUBERO, I., *Nuevas tecnologías, nuevos modos de producción, nuevo sindicalismo,* en *IgVi* 170 (1994) 103ss. FORCAR, F., *Sindicalismo y cultura de la solidaridad,* en *IgVi* 170 (1994) 153-168.

teniendo presentes los principios antes señalados: derecho de asociación, solidaridad/subsidiaridad y participación profesional.

1.º *La Doctrina Social de la Iglesia*

La valoración de la Doctrina Social de la Iglesia sobre los sindicatos es claramente positiva. En concreto trata: conceptos y funciones de los sindicatos (OA 14); sindicatos cristianos (RN 31-35; MM 97-103); asociaciones profesionales (QA 31-36; GS 68); importancia de los sindicatos (LE 20); campos de acción sindical (CA 7, 15-16, 35). De todo ello se pueden deducir las siguientes variantes positivas:

1.ª La Doctrina Social de la Iglesia defiende la necesidad de los sindicatos en la sociedad como asociaciones laborales. Esta postura forzó la crítica en algunos católicos que veían este gesto como una inclinación hacia las propuestas socializadoras.

2.ª Los documentos pontificios de carácter social han apoyado la asociación sindical, con su aneja libertad sindical, y la han propuesto como principio fundamental de una doctrina social que se pronuncia en favor de la relación persona-sociedad desde la consideración de la dignidad de la persona humana como ser social.

3.ª La Iglesia no propone un modelo sindical católico. De todos modos ha existido una evolución en su afección a los sindicatos: ésta va desde la aceptación de los sindicatos confesionales y mixtos hasta el apoyo de un compromiso en favor de aquellos sindicatos que siguen los principios sociales cristianos.

4.ª La Iglesia ha apoyado siempre la democracia. Con esta actitud recomienda que los sindicatos sean representativos y democráticos en su interior, de manera que tanto sus dirigentes como la organización interior respondan a la libre elección de sus miembros y al deber de participación.

5.ª Asimismo, desde la encíclica *Mater et Magistra,* la enseñanza social de la Iglesia apoya la participación de los sindicatos en la vida política, social y económica. Esta visión de la vida de los obreros extendida al campo de la sociedad hace que la concepción sindical de la Iglesia se haya adelantado en décadas al sentir de muchos sindicalistas.

6.ª La Doctrina Social de la Iglesia llama la atención sobre el peligro que tiene el que sindicatos y partidos trabajen estrechamente unidos. La ideologización de las asociaciones sindicales anula el ejercicio de su libertad y desplaza el campo propio de la acción sindical.

Algunas reacciones frente a esta doctrina se deben a que León XIII (RN) insiste en la defensa de los derechos de asociación de los obreros frente a la prohibición de la postura liberal. Pío XI y Pío XII insisten en lo mismo frente a las posturas totalitarias y centralizadas. Juan XXIII y el Concilio Vaticano II lo hacen frente a la masificación y a la creciente planetarización empresarial.

Dentro de las asociaciones privadas —profesionales, sindicales o corporaciones—, ocupan el primer lugar entre las demás asociaciones laborales (RN 34) y se fundamentan en el derecho natural de asociación, que a su vez responde al principio universal de la sociabilidad del hombre (RN 35; QA 29; MM 22). Estas asociaciones, según la Doctrina Social de la Iglesia, deben reunir las siguientes condiciones:

1) Han de gozar de libertad de ejercicio y han de poseer auténtica autonomía tanto frente al Estado y al capital (MM 22; GS 58) como frente a las decisiones de los partidos (LE 20).

2) Han de ser representativas de los trabajadores para poder cumplir la finalidad de contribuir a la ordenación de la vida económica (GS 68). Su acción ha de desarrollarse, según esto, fundamentalmente en el campo social, dirigiendo su actuación frente a las fuerzas exteriores a la empresa que influyen en la economía de la misma.

3) Han de ser eficaces de modo que sirvan realmente a los intereses de los obreros y del bien común (RN 34; PP 38).

4) Se ha de respetar el pluralismo de las asociaciones obreras: «Un pluralismo de las organizaciones profesionales y sindicales es admisible; desde un cierto punto de vista, es útil, si protege la libertad y provoca la emulación» (PP 39).

5) El fin de las asociaciones sindicales se centra, por una parte, en el fomento de la responsabilidad propia en la colaboración al desarrollo económico, y, por otra, en el logro del bien común planetario o nacional (GS 68).

De todas maneras, en la actualidad, se puede decir que los sindicatos no constituyen «únicamente el reflejo de la estructura de "clase" de la sociedad y que sean el exponente de la lucha de clase que gobierna inevitablemente la vida social» (LE 20). Más que instrumento de lucha en contra de los demás, han de ser exponente de la lucha por la justicia social, ya que el trabajo ha de ser entendido como un factor constructivo del orden social y de solidaridad.

2.º *Análisis ético*

El fundamento de la moral del sindicalismo está en la moral de asociacionismo. El sindicato como asociación es un derecho reconocido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este derecho tiene sus orígenes racionales en la constitución «social» del hombre y en la necesidad que el hombre tiene de sentirse y ser solidario.

Este tipo de asociación sindical manifiesta en la práctica que en la comunidad grupal y laboral se puede ejercer la libertad y la dignidad de la persona humana por cauces donde se actúa con sentido de responsabilidad, con capacidad de contraste, de disenso y de oposición.

Por otra parte, este tipo de asociación, como grupo intermedio y básico, es una fuerza frente a los autoritarismos y totalitarismos estatales y, por tanto, para desarrollar el principio de subsidiaridad. Por esa razón, los grupos intermedios sindicales deben obrar desde la autonomía y no desde la dependencia del Estado o de un partido político.

Por eso, el Estado, desde esta base de ética racional, no puede restringir la facultad de constituir asociaciones —salvo por exigencias del bien común—, sino más bien ha de fomentar este derecho y protegerlo por razones del bien común.

En este contexto se han de rechazar o criticar los sindicatos «politizados» que han perdido su autonomía al defender los intereses del trabajador y en cuanto favorecen una determinada política dentro de un marco capitalista o colectivista. Juzgamos que es imposible que tales sindicatos logren la justicia y la defensa de los intereses de los trabajadores, pues están enraizados en el marco donde surgen las injusticias.

En la actualidad, el sindicalismo se enfrentará a un sistema socioeconómico que aún sostiene en primer plano la productividad y el provecho; donde no termina de decidirse con claridad la primacía del hombre sobre el capital y los modos de producción; donde se busca el consumismo y el bienestar material; donde en las decisiones no participa el elemento «trabajo»; donde el trabajo se considera como una mercancía [27].

Las propuestas de comportamiento moral de los sindicatos pueden resumirse en las siguientes [28]:

[27] HIGUERA, G., *¿Hay obligación ética de sindicarse?*, en *SalTer* 148 (1980). TREVILLA, C., o.c., 240-244.
[28] Cf. HIGUERA, G., o.c., 150.

— Los sindicatos deben esforzarse por contribuir a la solución de la cuestión social y han de intentar transformar evolutivamente, pero con energía y sin descanso ni retrasos, el orden socio-económico existente para hacer imposible la explotacion del trabajador

— Asimismo, han de evitar la trampa de creer que las estatalizaciones económicas o nacionalizaciones indiscriminadas, como el capitalismo de Estado o las socializaciones públicas de los medios de producción, son el principal recurso en la lucha en contra de las injusticias capitalistas De esta manera han de ser capaces de infundir sentido de responsabilidad y solidaridad en los trabajadores dentro de un campo formativo socioeconómico más amplio

— Como objetivo fundamental han de tender, por ello, a que las condiciones de vida económica y humana (no solo tener más, sino ser mas) de los trabajadores tengan presentes las exigencias del bien común de la comunidad política, la situación económica presente y la empresarial del momento, de esa manera representarán honestamente a los trabajadores y no los suplantarán más alla del mandato de sus representados, consultándolos y exponiendoles objetivamente la situación a través de las asambleas o reuniones más o menos nutridas pero siempre sin manipulaciones

— Por fin, han de procurar estimular la colaboración entre los distintos sindicatos y agrupaciones obreras con las empresariales, en diálogo sincero, aunque sin el menoscabo de la justicia y de los intereses objetivamente posibles del trabajador, y han de luchar por el reconocimiento legal de unas condiciones mínimas contractuales ampliamente uniformes para todo trabajador de esa comunidad política, y no sólo para los afiliados, sin discriminaciones ociosas en cuanto a ese mínimo

En resumen, los sindicatos han de promover la «activa codeterminación de la vida socioeconomica, garantizando la efectiva participación de la base en momento educativo-crítico permanente. De esta manera podran ser instrumento de negociación colectiva, evitando los conflictos innecesarios, pero sin instrumentalizar la participación activa, medio de perfeccionamiento y corrección de la estructura económico-social del propio sistema y aun de su transformación y sustitución por otro mejor, clave para abrir nuevos cauces de participación en los organismos donde se toman las grandes decisiones socioeconómicas, de modo que en ellos se pueda escuchar y hacer oír la voz de los trabajadores libres y libremente asociados» [29]

Estamos, por tanto, ante una economía de libre iniciativa y de mercado, ante la estimulación de la tarea de las distintas instancias sociales que se llevan a cabo desde el principio de subsidiaridad. En

[29] ELLENA, A , «*Economia*» en *DETM* o c , 278

esta tarea las asociaciones laborales son el sujeto principal, mientras que el Estado y la legislacion son el apoyo y el cauce de realización

4 Actualidad y perspectivas de futuro sindical

No es fácil hacer una propuesta de futuro para el sindicalismo actual El bajo numero de afiliacion sindical, la dificultad para encontrar respuestas sindicales y politicas a la crisis economica y al paro, y la aparicion de una politica neoliberal actual, asi como la aparición de la era de la informatica, explican la realidad sindical actual Por mucho que cambien el proceso productivo y la cultura, siempre sera necesaria la defensa colectiva de los pobres y de los modelos de crecimiento alternativo de nuevos estilos de vida en una sociedad igualitaria y emancipada [30]

El sindicalismo, si quiere mirar responsablemente al futuro, ha de enfrentarse colectiva y profesionalmente a la crisis y a los cambios economicos, ha de repensar los instrumentos de accion con independencia ideologica y política Al menos podra ir por los cauces siguientes

En principio se caracteriza por la lucha en contra de la opresion o lucha en favor de la justicia Sin embargo, después de la segunda guerra mundial desaparece la lucha de clases, debido, entre otras razones, a la aparicion del neocapitalismo, al desarrollo de las multinacionales, al nacimiento del consumismo y a la fuerza de la información

Los sindicatos deben darse cuenta de que han de plantear un nuevo estilo de vida Esta consiste en luchar en contra de la injusticia que aparece en problemas como el paro y mejorando las condiciones de trabajo en la empresa Los sindicatos han de abandonar la ayuda exclusiva a sus afiliados y erradicar los problemas de raíz en favor de todo el colectivo laboral Se trata de una «acción sindical global» [31] «Cualquier intervención del sindicato en el terreno de las relaciones laborales a nivel de planta de trabajo, cualquier propuesta en su lucha contra el paro, debe ir articulada a propuestas mas amplias, macrosociales y macroeconomicas como es la del tipo de crecimiento, la que se refiere a la etica del trabajo y los estilos de vida» [32]

[30] GARCIA NIETO, J N -ROJO TORRECILLA, E , *El futuro del sindicalismo* (Madrid 1986)

[31] Cf TREVILLA, C , o c , 249

[32] GARCIA NIETO, J N , *El sindicalismo en la encrucijada* en *RazFe* 214 (1986) 296

El sindicalismo deberá criticar aquellos sistemas productivos que producen desigualdades y desequilibrios en campos y sectores sociales como aquellos que se dedican a la atención a ancianos, niños, minusválidos, mantenimiento del hogar, la defensa del medio ambiente y en las repercusiones externas del proceso productivo. Pero especialmente los sindicatos deben dar prioridad a tipos de desarrollo que tiendan a solucionar las necesidades esenciales básicas.

En este orden de cosas, el sindicalismo deberá incorporar su tarea en favor de un tipo nuevo de crecimiento en contra del despilfarro social, de una mejor distribución de la renta y del control del consumo de manera que aparezca la era en que el paro no sea un espacio vacío sino un tiempo liberado, y el trabajo deje de ser productivo convirtiéndose en creativo [33]. En definitiva, los sindicatos necesitan crecer afrontando la cuestión del nuevo estilo de vida. Probablemente uno de los mayores enemigos de la solidaridad sea el consumismo [34] que invade la sociedad moderna, con su deshumanizadora pretensión de situar el tener por encima del ser. Para ello, ha de proponer un estilo de vida austero y solidario.

Hoy los sindicatos dependen en gran medida del poder. Esto lo prueban sus actuaciones cuando caminan hacia el futuro de la mano de la caridad del Estado. Por otra parte, las empresas hoy son capaces de no respetar la concertación y negociar directamente con los gobiernos.

Con la era de la tecnología, los espacios de control tradicionales en manos de los sindicatos han de abrirse a otros nuevos, especialmente a los trabajadores precarios, parados, periféricos, y al nuevo tipo de trabajadores como son los grupos autónomos de trabajo que nacen de las nuevas tecnologías. El desafío sindical es tecnológico: si las nuevas tecnologías quieren ocupar el sentido social, éstos han de negociarse con la participación de los trabajadores buscando tanto las condiciones de trabajo como la eficacia empresarial [35].

Solidaridad global e internacional [36]. El camino de salida para el sindicalismo es la solidaridad y el corporativismo. Pero esto está faltando en cuestiones trascendentales como la deuda externa, el paro, la relación Norte-Sur, etc. Antes el sindicalismo era internacionalista. Hoy, cuando la economía es internacional, el sindicalismo se ha convertido en nacional. Aquí está su decadencia.

[33] Cf. GORZ, A , *Los caminos del paraíso* (Barcelona 1986).

[34] FORCAR, F., o.c., 168; ZAGUIRRE, M., o.c., 224.

[35] CASTILLO, J.M., *Transformaciones del trabajo y dilema de los sindicatos*, en *Leviatán* 13 (1983) 23.

[36] ROJO TORRECILLA, E., *Adaptación del sindicalismo a la reparación de los sistemas nacionales*, en *IgVi* 170 (1970) 175-181. ZAGUIRRE, M., *Un nuevo sindicalismo frente a un viejo desarrollo económico y social*, en *Cor XIII* 66/67 (1993) 222.

Hoy aparecen nuevas formas de pobreza y de marginación con visos de universalidad. A la influencia económica internacional corresponde el correlato de un sindicalismo que deje de ser regionalista y se haga una vez más universalista. Esta universalidad debe extenderse al mundo de los jóvenes en paro, a los sectores asociados y principalmente a la persona en su globalidad, es decir, a las personas que trabajan, descansan y viven desde el ocio cultural. De ahí que el sindicalismo se abra a niveles culturales y universales.

Otra de las salidas se encuentra en una política sindical que se interese por la formación de militantes. Los sindicatos deben disponer de una política de formación integral para sus afiliados de manera que sean capaces de hacer propuestas y de negociar los objetivos de cada nivel de organización empresarial.

El sindicalismo podrá superar las dificultades que experimenta en el presente si orienta su acción a dar sentido a los cambios actuales; si promueve iniciativas que permitan a los trabajadores salir del aislamiento y pasividad impuestos por el racionalismo de las fuerzas económicas o tecnócratas más importantes. Con el mismo espíritu de emancipación y solidaridad que motivó al sindicalismo desde sus orígenes y con los frutos de su experiencia, podrá éste dar una respuesta a los desafíos actuales [37]. Para ello, los sindicatos necesitan crecer en el ofrecimiento de formación humana a los trabajadores. El sindicalismo, más allá de la formación de cuadros para la acción sindical en la empresa, hace muy poco en un campo que es tan fundamental.

III. OBJECION FISCAL

Comenzamos considerando que ésta es, entre muchas, una de las maneras de construir la paz y la convivencia ciudadanas. Nos situamos, como principio, tanto en el marco de una enseñanza eclesial tradicional, que presenta a Cristo como Príncipe de la paz [38], cuanto en el esfuerzo de innumerables comunidades cristianas por llegar a la reconciliación entre sí y con su entorno. Y cómo no recordar a tantos hombres que han ofrecido su respiro continuo en favor de la paz [39].

[37] MAIRE, E., o.c., 165-166.

[38] Puede verse el dinamismo de la enseñanza del Concilio Vaticano II, de los últimos Papas y de las Conferencias episcopales de la Iglesia católica: cf. GS 77-90; PT 166ss; PP 76ss; PABLO VI, Discurso en la ONU, octubre de 1965: AAS 57 (1965) 877ss; La acción de la Comisión de Justicia y Paz; Pastoral Colectiva de la CE. de EEUU, *El desafío de la paz, promesa de Dios y nuestra respuesta.* Exhortación pastoral de la CE. de Alemania Federal, *La justicia construye la paz;* Documento de la CE. de Francia, *Ganar la paz.* Cf. AA.VV., *Obiezione fiscale alle spese militari,* en *RTMor* 16 (1984) 297-299.

[39] GANDHI, M., KING, L., CARITAS, ONGs, etc.

Con esfuerzo hermenéutico planteamos la cuestión de la objeción fiscal, sabiendo que estamos en una sociedad pluralista, como estrategia para la paz en el marco de las relaciones económicas. Cuando hablamos de estrategia nos referimos al arte de dirigir este asunto de la paz, previa una decisión concreta, mediante algunas técnicas con significado ético especial, con el fin de poner en orden muchos esfuerzos pacificadores del hombre de hoy. Sin perder el horizonte utópico de la paz y con los proyectos globales de toda sociedad pluralista, entramos en la objeción fiscal como estrategia pacificadora que exige y necesita de un cambio de mentalidad en el horizonte de la vida económica.

Esta categoría pacificadora tiene como horizonte radical un nivel cristocéntrico, Cristo Príncipe de la paz, la paz y la justicia como valores a conseguir, y su talante testimonial.

Cristo es nuestra paz o el Príncipe de la paz. Este es un valor universal: «no es simplemente la ausencia de la guerra o de la violencia...; la paz, don de Dios y obra de los hombres, tiene que ser de manera singular solicitud y responsabilidad de los discípulos de Cristo» (CP 59). La paz no es ausencia de tensiones y sí la práctica cotidiana de la justicia. De esta manera la paz es entendida como una tarea en su dimensión dinámica. La paz, entendida como el acuerdo de voluntades de todos bajo un orden social estable, en vista a organizar actividades temporales de los hombres en la amistad y en la transformación evolutiva de este mundo. Detrás de este concepto debe aparecer la búsqueda del bien común, de la justicia y de la caridad, pilares de la ética social.

La objeción fiscal está en conexión íntima con tres cuestiones de ética social: la objeción de conciencia, la obligación moral de pagar impuestos, y su correlato, la obediencia a la autoridad legítimamente constituida. Centramos nuestra reflexión en la objeción fiscal como negación de la injusta distribución de los bienes. Por ello planteamos concretamente la cuestión refiriéndonos a la objeción a los gastos militares que un país destina a esos menesteres.

1. Referencias antropológicas y sociales de la objeción fiscal

Son muchos los que se preguntan acerca de la licitud ética de esta forma pacificadora. Existen Estados en el mundo que regulan esta forma de contribución económica pacífica como camino de aportación económica a la sociedad e instrumento regulador de la contribución fiscal. El Estado español tiene en ejercicio un camino abierto para esta regulación en el momento que ha introducido en

praxis de declaración de renta el elemento alternativo de orientar su aportación hacia la Iglesia o hacia asociaciones sociales.

Los obispos españoles han hablado indirectamente de este tema al proponer «mil formas posibles de construir la paz. Todos podemos y debemos participar en aquellas que estén a nuestro alcance: formarse e informarse sobre los problemas de la convivencia nacional e internacional; ofrecer nuestro tiempo y nuestro dinero para obras de ayuda a los países subdesarrollados» (CP 66). Son varias las referencias antropológicas base de su justificación moral:

1.ª *La objeción fiscal, una acción como respuesta de colaboración.* Cuando se habla de la objeción fiscal no se trata del simple rechazo del pago a la hacienda pública del porcentaje de liquidación tributaria que corresponde al objetor, según ley, equivalente al tanto por ciento destinado presupuestariamente a gastos militares, dedicando su importe a otra finalidad social de bien común [40], sino que debe inspirarse en el deseo de colaborar activamente en la construcción de una sociedad pacífica y solidaria, sin rehuir el esfuerzo y los sacrificios necesarios para contribuir positivamente al desarrollo del bien común y al servicio de los más necesitados (CP 64-65). Sin estos dos elementos técnicos no existe objeción fiscal.

Hoy, se puede decir, con el testimonio de la ciencia, con el ejemplo de la praxis y con la reflexión de diversos autores, que «las acciones militares, si se llevan a cabo con los medios modernos, superan con mucho los límites de la legítima defensa, e incluso podrían provocar la casi total destrucción recíproca. Esto nos obliga a considerar el problema de la guerra con mentalidad nueva». Podemos ver el siguiente cuadro:

BALANCE DE GASTOS DEL GOBIERNO ESPAÑOL
(en millones de pesetas)

	Años			
	1982	**1983**	**1984**	**1985**
Defensa	409.284	478.333	552.834	618.631
Interior	166.682	197.843	216.760	251.300
E. y Ciencia	431.889	497.260	524.074	493.584
Cultura	29.451	34.711	37.425	38.144
O. Públicas	168.639	186.030	263.450	226.857

[40] Cf. HIGUERA, G., o.c., 298.

2.ª *Plataforma de respuesta para la objeción fiscal.* Antropólogos y científicos modernos se dividen al hablarnos del origen de la agresividad y de la violencia en el hombre. Unos llegan a la conclusión, después de analizar las costumbres de las sociedades pacifistas, de que la agresividad es el resultado de la civilización y propio de las sociedades técnicamente avanzadas pero analfabetas. Otros afirman que la agresividad nace en el mismo hombre como componente esencial a su estructura.

Por otra parte, en la cultura occidental predominan signos de agresividad como la competencia, el egoísmo, el individualismo. Por ello, es urgente la transformación del modelo cultural vigente creando una nueva mentalidad. Esto se afianza en la constatación de que en la sociedad también se educa para la cooperación. Es posible educar al hombre para un comportamiento pacífico siendo constructor de la paz.

Para ello es preciso que en el sistema sociocultural exista, como aceptada, esta posibilidad de paz, como valor digno de respeto y como norma de conducta. Pero, a la vez, es necesario que la paz, como valor universal, no sea retirada de los niveles jurídicos y sociales. Es necesario que la cultura y la sociedad tengan sistemas que hagan posible el control de los impulsos agresivos y que favorezcan los cauces de desbloqueo de los motivos que crean comportamientos agresivos.

3.ª *La objeción fiscal como respuesta desde el conflicto a la creación de una nueva mentalidad.* Tanto la objeción de conciencia como la objeción fiscal nacen en una sociedad que vive en conflicto y en tensión entre la razón de la mayoría y la razón de la minoría. No puede ser estudiada esta cuestión si no es partiendo de la situación de conflictividad que define a la misma sociedad. El hombre, ser social, vive en conflicto; la estructura social se desarrolla en conflicto; el conflicto se extiende y se apoya en la estructura psicológica del hombre y en su extensión alcanza a la cultura, a la economía, a la política y a la misma religión. En la reflexión antropológica, la objeción fiscal se estudia desde el derecho a estar en desacuerdo.

La objeción fiscal se desarrolla en el marco de la vida pública con un régimen democrático asentado en la voluntad popular manifestada libremente. En este marco existe el conflicto. Este es «toda relación contraria, originada estructuralmente, de normas y expectativas, instituciones y grupos» [41]. De manera que solamente puede existir dentro de un sistema democrático y, como consecuencia, tie-

[41] DAHRENDORF, R., *Sociedad y libertad* (Madrid 1971) 119.

ne sus límites [42]. El rasgo específico de la praxis de la objeción fiscal entendida como situación conflictiva es su relación de oposición y aparece cuando dos o más personas o grupos desean llevar a cabo acciones que son mutuamente incompatibles. Puede presentarse de forma pacífica y no obligatoriamente violenta.

Por otra parte, en el camino científico hacia la nueva mentalidad es obligado detenerse a contemplar el mensaje de Jesús de Nazaret. El estilo de vida de Cristo marca el cambio de mentalidad, ya que «la estrategia de la acción no violenta es conforme a la moral evangélica, que pide actuar con un corazón reconciliado para liberar al adversario de su propia violencia. El Concilio ha reconocido estos valores cristianos evocando la conducta de Jesús de Nazaret, quien por medio de la cruz ha dado muerte al odio en su propia carne» (GS 78).

4.ª *La objeción fiscal y la creación de un nuevo orden de valores.* Uno de los primeros pasos es el de la revolución de los valores, respetando la convivencia pacífica como valor en nuestra cultura. Se ha de tomar conciencia de las causas que originan los conflictos y canalizar aquellos que sean agresivos. Hay algunos grupos que han iniciado este cambio, pero es necesario que todos nos convenzamos de la conveniencia de fomentar y de aceptar un ideal de vida pacífica y solidaria. En esta sociedad, señalada por los conflictos y la cultura de la insolidaridad [43], la no-violencia se nos presenta no sólo como una estrategia política, sino como un verdadero estilo de vida, como una nueva mentalidad de estilo evangélico.

Con la objeción fiscal se trata de apoyar la creación de pequeños gestos que aporten un orden de valores donde repose la verdadera paz. Con la objeción fiscal se quiere decir que ya no se puede orientar una ética de la no-violencia desde el principio de la guerra justa y de la legítima defensa, por su matiz individualista y egoísta, ni desde el principio de la legitimidad del orden establecido, ya que esto incluye la ocultación de las violencias estructurales y las revolucionarias. Por ello, hay que analizar este tipo de objeción buscando su licitud no sólo desde la concepción de las leyes tributarias meramente penales, perspectiva de estudio válida para una concepción de la objeción fiscal que tuviera como objetivo exclusivo el no pagar impuestos equivalentes al presupuesto dedicado a promover la guerra, sino desde la legitimidad y la justicia de unas leyes que aprueban el mantenimiento de un armamentismo fundado en la legítima defensa.

[42] TURCHI, V., *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, en *MoEcc* 96 (1991) 176ss.

[43] GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., o.c., 220.

2. Análisis ético

Toda objeción es una decisión activa, opuesta a imposiciones que llegan desde fuera. La objeción fiscal es, en primer lugar, una forma de trabajar por la paz [44] y, por consiguiente, se la puede considerar como un rechazo activo de la guerra. Se trata, pues, de una decisión por la paz. El objetor fiscal, previamente a declararse como tal, ha realizado una opción fundamental por la paz, por el desarme progresivo y total, por la ayuda al desarrollo, por la promoción de los pueblos y de los grupos oprimidos, y condiciona toda una serie de valores que afectan a la conducta del ser humano que realiza esta opción.

Por tanto, esta objeción tiene como objetivos el dejar de contribuir a la financiación de los gastos militares y el dedicar positiva y activamente más recursos a la construcción de la paz. El objetor fiscal desearía no sólo que se dedicara a la paz el equivalente del presupuesto militar, sino algo más. No pretende, por tanto, evadir impuestos, sino dedicar más dinero a otros fines más provechosos, a la lucha en favor de la paz y del desarrollo de los pueblos. No va en contra de la ley de los impuestos ni se opone a ellos, sino a su distribución. Paga los impuestos, pero pone en entredicho la capacidad gubernativa de la autoridad en un asunto radicalmente en cuestión: la guerra. Lo que da sentido de fondo a la objeción fiscal es su deseo pacificador.

En definitiva, las razones son de conciencia. El objetor considera que es irracional y ruinosa la carrera de armamento y piensa que los recursos naturales deben dedicarse a la construcción de una sociedad más justa y solidaria: a la sanidad, a la enseñanza, al empleo, etc. El carácter irracional de estos gastos se puede ver en el cuadro científico diseñado en la primera parte.

En la *Epístola a Diogneto* observamos cómo «los cristianos obedecen las leyes promulgadas y con su género de vida "pasan más" allá todavía de lo que las leyes mandan» [45]. Este pasar más allá está justificado por el estilo de vida cristiano, que les lleva, como afirma Tertuliano, «a evitar los impuestos ilícitos, como son los que van destinados al sostenimiento de templos y cultos paganos, aunque en las declaraciones fiscales sean veraces y claros» [46].

[44] CAMACHO, I., o.c., 338.
[45] *Epístola a Diogneto* V: PG 2,1179.
[46] TERTULIANO, *Apología* XLII 9: PL 1,493-494.

1.º *Perspectivas éticas.* Desde lo dicho hasta ahora se pueden descubrir varias perspectivas éticas en las que se desarrolla la objeción fiscal y desde las que podemos acercarnos a su legitimidad teniendo en cuenta el problema de fondo:

1.ª En primer lugar, la objeción fiscal puede ser considerada como una expresión, tanto objetiva como subjetiva, de una injusticia social estructural cuyo origen está en la injusta distribución de los bienes y de los beneficios comunes. Estamos, pues, ante la objeción fiscal en su ámbito ambiguo: por una parte es un hecho de injusticia, ya que no se paga lo establecido por la autoridad, y por otra es un medio de justicia; de un lado se opone a una norma del legislador, que quiere que su mandato obligue en conciencia, y de otro es una formulación testimonial en favor de la paz.

2.ª En segundo lugar, la objeción fiscal, en cuanto busca una justicia social general desde la iniciativa de una minoría, necesita hacerse fuerte como estructura social mediante la formación de estructuras prácticas, legalizadas, sin perder la dimensión profética y utópica que existe inherente en sí misma.

3.ª En tercer lugar, este tipo de objeción de ningún modo debe deshacer el equilibrio social general, objetivo del legislador. Se ha de plantear más bien buscar el interés del pequeño grupo, sin olvidar el del colectivo. Los que se comprometan por el camino de la objeción fiscal han de buscar el cambio social con una actitud constructiva.

4.ª En cuarto lugar, desde la ética cristiana, podemos apoyarnos en la carga escatológica y testimonial existente en el dinamismo de la objeción fiscal, siempre que, como dicen los obispos españoles hablando de la objeción de conciencia, «se inspiren en el deseo de colaborar activamente en la construcción de una sociedad pacífica, sin rehuir el esfuerzo y los sacrificios necesarios para contribuir positivamente al desarrollo del bien común y al servicio de los necesitados» (CP p.64).

5.ª Pero la legitimidad de la objeción fiscal no se puede fundamentar únicamente en la perspectiva testimonial. No se pueden olvidar las complicaciones administrativas que lleva consigo, en cuanto a la forma, la aplicación de la objeción fiscal en el campo económico-financiero de la Administración, ya que, recordando a G. Higuera, «hay que tener en cuenta que las haciendas públicas no recaudan con impuestos especiales, destinados a ello, el dinero destinado a defensa y armamentos. La recaudación se realiza en bloque para llevar a buen término las imprescindibles exigencias del bien común. Después, la correspondiente ley presupuestaria adjudicará determinadas partidas a fines concretos determinados: Educación, Obras Pú-

blicas, Defensa Esa misión es propia de los gestores del bien común» [47]

6.ª No deben olvidarse algunos deberes éticos que quedan afectados por la objeción fiscal. la desobediencia de la autoridad y el impago de tributos. Se plantea la cuestión de la obligatoriedad en conciencia de pagar una ley tributaria que se considere justa o injusta Para ello, han de darse cuatro condiciones 1.ª El tributo es establecido por la autoridad legítima 2.ª El fin de la renta pedida es el de obtener recursos necesarios para atender a las exigencias del bien común 3.ª La distribución de los bienes públicos ha de hacerse con suficiente eficacia y honradez 4.ª La renta pedida ha de ser la adecuada a las posibilidades de cada contribuyente Si no se dan estas cuatro condiciones es posible la justificación ética de la objeción fiscal [48]

7.ª Pero el problema de la objeción fiscal no está planteado tanto en la forma cuanto en el fondo Esta objeción plantea la licitud de la acción de la minoría ante el bien común, la licitud de las leyes «jurídicamente justas» en materia discutida hoy como la guerra justa, es decir, el ciudadano se convierte en juez de los gastos que hace el Estado. La cuestión ética de fondo es si la carrera de armamentos como angustia del hombre moderno pone en peligro la posibilidad de futuro de la humanidad entera y de la vida, el derecho a desarrollarse como persona de miles de seres humanos Estamos ante la postura del Estado cuando, en vez de garantizar los valores amenazados y pisoteados, lejos de favorecer el bien común, la paz, la justicia y el desarrollo, se lanza por el camino de la carrera de armamentos Ante esta situación límite, la objeción fiscal puede adquirir su licitud como objeción de conciencia Teniendo en cuenta esto, es preciso acudir a algunos principios fundamentales de moral para fundar su licitud

2.° *Principios morales* 1) El objetivo de la tarea de los grupos de responsabilidad social es el *bien común* Por esto, la licitud de la objeción fiscal será admitida en cuanto se respete y potencie este bien común Es preciso armonizar el derecho de los objetores con las exigencias del bien común Tengamos en cuenta que el bien común no se identifica con la cantidad de bienes que se han de repartir, ni con el orden a conservar, sino con el conjunto organizado y armónico que favorece el desarrollo integral en los seres humanos El objetor fiscal busca este orden armónico en la sociedad al oponerse a toda clase de violencia y a aquello que suponga mantenimiento o aumento de signos violentos y al querer

[47] HIGUERA, G, o c, 303
[48] GONZALEZ-CARVAJAL, L, o c, 222-223

favorecer aquello que signifique pacificación o estabilización economica de un pais

Por otra parte, el bien común se caracteriza por su dinamicidad y por su tendencia a la totalidad y a la individualidad es la solidaridad humana dirigida a todo hombre y a todos los hombres, de manera que no puede existir el bien común cuando haya un solo hombre que no es reconocido como tal por los demás En este sentido, el objetor fiscal busca una solidaridad global, total y radical con el hombre frente a una situación angustiosa como es la generalización universal e incontrolada de la violencia como aparece en las guerras modernas.

2) El mundo jurídico tiene una figura necesitada de un juicio moral llamada *«las leyes meramente penales»* Esta teoria nace de «la ley de la libertad de una profunda inteligencia de la limitación psiquica humana» [49] Se trata de aquellas leyes que, aunque de suyo sean justas, no obligan en conciencia a la realización de lo prescrito, sino solamente a aceptar la pena establecida [50] Los moralistas y juristas incluyen dentro de las leyes meramente penales, entre otras, las del Código de Circulación, algunas leyes tributarias, algunas tasas indirectas, la ley de Aduanas, etc

Esta teoría de las leyes «mere» penales no tiene fuerza moral para aplicarla en la búsqueda de la justificación de la objeción fiscal, puesto que no se puede hablar de penas justas donde una acción no es obligatoria, ya que, en este caso, su omisión no constituye falta Por otra parte, estas leyes no son «mere» penales por su naturaleza, ya que no obligan en conciencia, o, dicho de otra forma, el legislador no se preocupa de vincular en conciencia al destinatario de la ley y, ademas, crean un «status» diferenciado entre pobres y ricos, con peligro de facilitar a unos y no a otros la posibilidad de evadir impuestos [51]

No obstante, estas leyes están enunciando unas medidas y actitudes testimoniales y educativas y sus consecuencias penales [52] Por ello, como se ha visto más arriba, en cuanto que enuncian un nivel de comportamiento social y ético, el marco en el que se sitúan nos sirve de vehículo de legitimación de la objeción fiscal La limitación de la validez de las leyes «mere» penales a su carácter testimonial tiene como razón profunda el que las leyes justas obligan en conciencia en razón misma de su intrínseca justicia y en conformidad con la ley de Dios

[49] HARING, B , *La ley de Cristo* III (Barcelona 1973) 171 y 326
[50] HARING, B , o c , 323
[51] GONZALEZ-CARVAJAL, L , o c , 221
[52] HARING, B , o c , 326

3) En tercer lugar, la justicia de la ley, en nuestro caso de impuestos, ha de respetar *la igualdad y la proporcionalidad*. El derecho del Estado a recaudar impuestos para atender al bien común no es ilimitado, sino que, en tanto que es el encargado de proteger y promover el bien común, tiene la obligación de no repartir entre aquéllos otras cargas que las necesarias, proporcionadas a sus recursos [53]. Del mismo modo, Santo Tomás insiste en la capacidad y en la proporción de las cargas: «Una ley justa debe cumplir los requisitos para ser tal: no exceder la potestad de quien la promulga, estar ordenada al bien común y guardar la debida proporción entre las cargas y la capacidad de quien debe cumplirla» [54].

La objeción fiscal, respuesta activa contra el armamentismo que prepara la guerra, es una respuesta en búsqueda de igualdad y de la proporcionalidad. Por otra parte, la guerra en sí misma considerada no puede admitirse ni racional ni cristianamente: «Para el pensamiento cristiano, la guerra es un mal que no responde a la naturaleza del hombre como ser racional y sociable; ... la defensa no puede descansar únicamente en la fuerza disuasoria de las armas. El primer esfuerzo de la defensa ha de consistir en el reconocimiento de los derechos humanos de todos los hombres y pueblos, así como en el desarrollo de las relaciones internacionales inspiradas en el respeto, la confianza y la solidaridad» [55]. De ello se deduce que el objetor fiscal puede buscar otras maneras de ser solidario con el desarrollo de la sociedad y del bien común en base a su derecho a ser respetado en la proporcionalidad de su situación económica y de conciencia. Asimismo, la autoridad legítima, debe organizar los impuestos de tal modo que favorezcan a los ciudadanos la posibilidad de dirigir sus aportaciones no hacia la defensa, sino hacia la construcción de la paz.

Visto así, sería claramente legítimo el participar, a través de instituciones sociales o de otros organismos, en el establecimiento de la paz a través de la objeción fiscal. La proporcionalidad tiene relación no sólo con la cantidad a aportar a la sociedad, sino también con la calidad, es decir, ha de tenerse en cuenta la proporción atendiendo a una auténtica escala de valores al distribuir, por parte del fisco, en cada apartado el presupuesto estatal mirando a la justa distribución de los bienes. El objetor fiscal sabe que no se da esta justicia en la distribución de bienes al destinar gran cantidad en la defensa y en la promoción de la guerra.

La obligación de pagar impuestos se aplica en la Declaración tributaria en vista de los impuestos justos. Si la distribución de esos

[53] PIO XII, Alocución «Parmi les nombreux», 6.
[54] SANTO TOMAS, *STh* II-II, q.96 a.4.
[55] CPEE, CP, 38-39.

impuestos fuera injusta, expresamente en lo que se refiere a los bienes destinados a la defensa, no habría obligación de pagarlos, pero sí de distribuir la equivalencia de esos impuestos en favor de la paz por el deber que nace del bien social de la propiedad y del servicio global de los bienes. La licitud de la objeción fiscal nacería, pues, de la misma cooperación social y solidaria. El camino de los impuestos no tiene por qué ser el único ni tal vez el mejor modo de concurrir a la solidaridad, pero no cabe duda que si son bien administrados, son un medio de solidaridad, ya que puede ser «una forma de equitativa solidaridad hacia los otros miembros de la comunidad nacional o internacional, o hacia otras generaciones» [56].

4) Si esta solidaridad económica se hace por iniciativa propia y si no está regulada por la ley como lo está hoy en algunos países la objeción de conciencia, puede hacerse como objeción de conciencia utilizando cauces sociales al margen de los del Estado. En este caso es éticamente exigible cierta desgravación fiscal. Del mismo modo, esta licitud moral de la objeción fiscal puede llevarse a efecto legal a través de la *epiqueya*. Sabemos que la doctrina sobre la aplicación de la epiqueya no sólo está en la base de una interpretación limitada de la ley, sino también en la base de la voluntad que atiende a la realidad y a la comunidad correctamente entendida. Esta exige una instrucción fundamental de la conciencia y una verdadera relación entre el poder del legislador y la actuación de las fuerzas sociales.

Con la epiqueya los derechos de la comunidad y de la autoridad están rectamente reconocidos y aprobados, pero al mismo tiempo se reconocen también los límites de la autoridad y del derecho de cada uno en la comunidad. En este sentido, en cuanto que no obligan en conciencia sino los impuestos «moralmente» justos, lo que excede la justa medida habrá que pagarlo sólo por sentido personal de responsabilidad cuando, al no hacerlo, se pone en peligro la autoridad, la tranquilidad y el orden, o se causa escándalo, o se expone uno a sanciones demasiado onerosas. Pero también a la inversa; es decir, lo que excede la justa medida social, si la paz estuviese en peligro, y lo está cuando se sigue en la práctica el eslogan «si quieres la paz, prepárate para la guerra», y no existe una verdadera distribución de los bienes, se deben buscar otras maneras de contribuir a la estabilidad de un país, tanto a corto como a largo plazo. Por ello, será lícito dedicar la parte correspondiente del impuesto dedicado al armamento a impulsar organismos, actividades pacificadoras, dentro y fuera del país propio.

[56] JUAN PABLO II, Alocución a los asesores fiscales, 7-11-1980, en *Ecclesia* 2007 (22-11-1980) 1451.

5) Hasta ahora se ha visto que la objeción fiscal tiene un carácter dinámico y de atención a la totalidad. Por ello, puede asimismo estudiarse desde el llamado *principio de totalidad* en una sociedad pluralista aun a pesar del esfuerzo por regular la práctica de esta estrategia de la paz, siempre que se respeten las relaciones sociedad-Estado y mayoría-minoría.

El principio de totalidad significa que la parte está al servicio del todo y, por ello, la parte puede ser sacrificada en servicio de la totalidad. Se trata de buscar y respetar la unidad en el ser social y no sólo en la acción concreta. Es verdad que este principio casi siempre se ha aplicado al campo físico-biológico de la vida del hombre. En nuestro caso, se trataría de sacrificar un órgano-acción enfermo y ambivalente en el presente, como es la atención a la guerra y a la defensa, en pro de la totalidad, buscando la paz por otros caminos, como son el de aplicación de los impuestos fiscales a otros menesteres, como la enseñanza, obras públicas, organismos sociales, etc. Al mismo tiempo se lograría en este sentido que el objetor, la otra parte, esté al servicio de la totalidad con su comportamiento, distinto por razones de conciencia al de otros grupos sociales que pagan los impuestos militares a través de un camino fiscal legitimado.

3. **Cuestiones abiertas**

a) Una primera ventana abierta a la corrección de los males sociales que provienen de una injusta organización económica es la de la *necesidad de crear estructuras de paz.* Nadie debería aventajarnos en la defensa de la justicia, en la solidaridad con los que sufren y en el desarrollo de unas actitudes de fraternidad verdadera y eficaz que van más allá de cualquier ideología y de los mejores modelos científicos (CERM 23).

Algunos afirman que la objeción fiscal es una manera de hacer el juego al enemigo. La objeción no tiene enemigos. Desde el pacifismo activo se engendra la actitud de esperanza de la paz, como resultado de los esfuerzos realizados a través de la transformación de estructuras políticas y socioeconómicas.

b) La negociación y el diálogo social y económico no es sólo una actitud sino también un dinamismo. Este dinamismo puede concretarse a través de la objeción y la distribución de los bienes comunes por medio de otras instituciones sociales. M. Gandhi comienza por sí mismo, subordinando al mismo tiempo la acción política por la independencia a la reforma moral del pueblo; lucha contra el espíritu de lucro y contra la explotación capitalista. Por eso, más allá de toda desobediencia civil, él organiza la supresión de la actividad

económica. La no cooperación, para él, lleva consigo el rechazo de comercializar con otros, el rechazo de la colaboración, la dimisión de todos los empleos y oficios.

c) Un cambio de mentalidad en el campo de la objeción fiscal lleva consigo la creación de un nuevo orden económico internacional, en el cual desaparezca el carácter competitivo y expansionista de la economía. Tendrán que desaparecer los resultados negativos de la economía, miseria, injusto reparto de los bienes, etc. Se pretende, en definitiva, conseguir una distribución más equitativa del patrimonio común de la humanidad. Se trata de construir una economía y, con ello, unas relaciones sociales cuya finalidad sea efectivamente poner los recursos de la naturaleza, transformándolos, a disposición de los hombres que los necesitan para organizar y asegurar su existencia. Se basa, pues, en los principios de igualdad y de soberanía de los Estados, de independencia y de cooperación internacional.

d) Este tipo de corrección económica que es la objeción fiscal de ningún modo debe entenderse independientemente y de forma separada de *otros correctores sociales,* como pueden ser: hacerse personas pacíficas, luchar por la paz, combatir las injusticias, defender la paz por medios como el diálogo, la colaboración social, la solidaridad, la crítica continua, la participación, etc. En resumen, hay una cuestión clara, fundamento y punto de partida de otras acciones: la objeción fiscal es legítima desde el punto de vista ético en base a su valor profético y al ejercicio de la solidaridad. Por esta razón, las legislaciones positivas deben abrir la praxis de la administración a presentar ofertas alternativas en las aportaciones ciudadanas a través de la Declaración de la Renta de las Personas Físicas y de Sociedades [57].

e) El deber de pagar impuestos es un caso concreto del deber de dar a cada uno lo suyo. Hoy la sociedad se va haciendo insensible a este deber: en primer lugar, al insistir en la justicia conmutativa se piensa que damos al fisco en la medida en que el otro, la sociedad, me da a mí. Por otra parte, el no pagar al «fisco» es un comportamiento que se suele justificar diciendo que el Estado también roba y hace mala distribución de los bienes. La solución a estas dos dudas está en valorar la justicia distributiva y en no volver a votar a quien administra mal. O incluso será justo el hacer una distribución a través de otros medios sociales, como la objeción fiscal, mientras llega el tiempo de votar a otros.

Pagar los impuestos no es igual a pagar los servicios recibidos sino poner de lo propio al servicio de la comunidad. Es hoy una realidad diversa de la que aparecía en los manuales anteriores dada

[57] Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., o.c., 224.

la complejidad económica actual. Hoy, pagar los impuestos es el primer paso moralmente obligatorio para contribuir al bien común, es decir, para colaborar en las necesidades globales de la sociedad y en especial con los miembros más débiles. Esto mismo se debería aplicar a los niveles internacionales de distribución de las riquezas.

Por otro lado, hoy surgen los impuestos indirectos, estilo muy propio de las economías dictatoriales e intervencionistas. Este tipo de impuestos tiene en sí mismo una raíz de injusticia, ya que al imponerlo a los productos se impone por igual a los ricos y a los pobres; sin embargo, los impuestos directos se adaptan mejor a la capacidad de cada uno.

Los gobiernos a veces recurren a los impuestos indirectos por varias razones: porque se produce un flujo inmediato de dinero, y porque pueden servir para limitar el consumo. De todos modos, su uso debe ser limitado dada la intrínseca tendencia a la injusticia.

Concluyendo: no puede existir justicia fiscal absoluta, mientras pueden existir sistemas fiscales complejos substancialmente no injustos. Conviene, por ello, saber aceptar las elecciones que la democracia impone y los medios que ofrece.

La búsqueda del bien común y del bien del más débil es una tarea extremadamente compleja, de tal manera que sólo unos organismos públicos ordenados pueden conducirlo con justicia.

CAPÍTULO XI

ECONOMIA, MORAL Y SOCIEDAD: CUESTIONES FRONTERIZAS

BIBLIOGRAFIA

ABELE, H., *Aspectos financieros de las relaciones Norte-Sur*, en *Conc* 160 (1980) 465-474. BEDJAOUI, M., *Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional* (Salamanca 1979). DELHAYE, PH., *Point de vue catholique sur les droits de l'homme*, en *AmCl* 78 (1968) 338-342. GALINDO, A., *Hacia una nueva mentalidad. Valoración ética de las relaciones Norte-Sur*, en *Salmant* 35 (1988) 321-344. ID. (ed.), *Ecología y Creación, desafío ético al planeta* (Salamanca 1990). KERBER, W., «Justicia, pobreza y riqueza», en *Fe cristiana y sociedad moderna* (Madrid 1988). MAGGIONI, S., *Les pauvres et les «nouveaux pauvres»*, en *NRT* 106 (1984) 537-548. MANZANO, I., *Reflexión sobre los derechos humanos y conciencia cristiana*, en *VeVi* 39 (1985) 115-126. TOSO, M., *Chiesa e «Welfare state». Il magistero sociale dei Papi di fronte alla crisi dello stato del benessere* (Roma 1987). VIDAL, M., *La solidaridad. Nueva frontera de la teología moral*, en *StMor* 26 (1985) 99ss. WACKENHEIM, CH., *Significado teológico de los derechos humanos*, en *Conc* 144 (64-72).

La cultura de la solidaridad, de la redistribución social de la riqueza, de la defensa de la naturaleza, de la dimensión humana para asegurar el obrar económico no puede reducirse a los límites nacionales, sino que debe referirse a todo el universo. Por ello, aquí han de tratarse los problemas graves del tercer mundo o aquellos que exigen una diversificada solidaridad hacia los pueblos y continentes pobres. La globoeconomía y la globosocialidad deben hacerse cargo de estas molestias que humillan al género humano.

Hemos escogido varias cuestiones de análisis ético que invitan a entrar dentro de la moral planetaria: los Derechos Humanos, las relaciones Norte-Sur y Deuda Externa, el auténtico desarrollo, y la Ecología, forman parte del entramado social, más unido a la economía, sin los cuales esta ciencia campearía por sus fueros para terminar deshumanizando al género humano. Hay otras muchas cuestiones de tipo global que pueden ser analizadas. Nos parece que éstas pueden ayudar a entrar en conexión con la dimensión económica universal de cuestiones que, rayando con el mundo de la política, pueden favorecer la organización pacífica de la sociedad.

A) Derechos humanos

El concepto de «derechos humanos» pertenece hoy a una categoría que va más allá de lo puramente jurídico y necesita ser explicitado por los organismos pertenecientes a la legislación positiva, de forma peculiar en cuestiones referidas a la vida económica, ya que se sitúan en un intermedio utópico entre el derecho y la ética [1]. Por otra parte, este elemento de los derechos fundamentales de la persona humana es hoy el resultado de todo un proceso de concienciación sobre la justicia que dura desde el inicio de la humanidad hasta nuestros días y cobra un interés especial en moral desde la aparición de la encíclica social *Rerum novarum*. Por su conexión con la categoría moral de la justicia ha de tratarse este tema dentro de la moral socioeconómica [2].

Por esto, el planteamiento de la cuestión quiere insertarse en el análisis del reconocimiento de las libertades del hombre, en las declaraciones diversas de los «derechos» del hombre y en la lucha por crear una sociedad tolerante, en la que la justicia sea el ideal a conseguir.

Si bien es verdad que en la llamada «primera generación» los Derechos Humanos tenían una cara civil y política, la «segunda generación» bajo la presión socialista ha adquirido un semblante materialista reconociéndose poco a poco los derechos económicos y sociales [3]. Ahora vamos camino de una tercera generación con rostro humano en la que las Declaraciones Internacionales vayan recogiendo el valor de la fraternidad/solidaridad. Aquí, junto a los derechos económicos, han de recogerse derechos como la paz, un medio ambiente sano, la sintonía entre independencia e interdependencia.

I. DIMENSION SOCIOECONOMICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1. Conceptualización y reconocimiento de los derechos del hombre

La expresión «derechos humanos» es notoriamente reciente. La fórmula francesa «derechos del hombre» o «droits de l'homme» tie-

[1] FERNANDEZ, A., o.c., 351-391. TORRES, F., «Derechos humanos», en VIDAL, M., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, o.c., 667-684. VILLA, N., *Interdependencia-indivisibilidad de los derechos humanos*, en ALVAREZ, L.-VIDAL, M., *La justicia social*, o.c., 309-328.

[2] VILLA, N., o.c., 309ss.

[3] Cf. CORTINA, A., *Etica de empresa*, o.c., 41.

ne su origen en los últimos decenios del siglo XVIII con el nacimiento de las primeras formulaciones francesas y americanas de los Derechos Humanos. Sin embargo, la pretensión de que un legislador proteja los derechos de los hombres en el marco de las relaciones comunitarias, sagradas y laicas, proviene de muy antiguo.

Desde épocas remotas, como puede verse en los escritos platónicos y, antes aún, en el Código de Hammurabi (Babilonia, 2130 a 2088 a.C.) [4], existen intentos y esfuerzos de los hombres en coordinar el mundo de las relaciones sociales buscando los derechos de las personas en el marco interpersonal. Ahora bien, con el correlato político de la economía individualista, propia de la economía de mercado, es en la época moderna cuando comienza a reivindicarse el reconocimiento de las libertades del hombre y a redactarse diversas declaraciones de derechos.

No obstante, antes de estas formulaciones explícitas, el pensamiento y la praxis cristiana han formulado sus propuestas de derechos del hombre y de su dignidad desde la misma esencia del evangelio y de la acción de las primeras comunidades, manifestados en muchos momentos de la historia de la Iglesia aunque ella misma en ocasiones haya encontrado dificultades a sus propuestas humanizadoras.

El reconocimiento de las libertades del hombre llega en un momento histórico importante durante la caída del Antiguo Régimen y con la aparición de la burguesía, reivindicadora de las libertades sociales en el marco de la Revolución francesa. El origen de la economía de mercado y de la industrialización coincide con las primeras declaraciones de los Derechos del hombre y camina en tensión hasta el presente.

No se puede olvidar el nacimiento de los Estados liberales y democráticos, correlatos sociales al capitalismo liberal, que crean una constitución y un gobierno intérprete y servidor de la opinión pública. Estamos ante el nacimiento del liberalismo como sistema social, generador de una nueva cultura de la competencia. Frente a ello, la crítica de Marx pone en evidencia que la libertad del liberalismo es puramente formal para todos y privilegio para unos pocos protegidos por un Estado que favorece el individualismo competitivo.

El reconocimiento de las libertades y de los derechos del hombre nace en este contexto político y económico. Por eso, dado que ni la revolución burguesa, ni el liberalismo, ni la revolución proletaria han conseguido las libertades fundamentales para el hombre, y más bien se ha ido cayendo en una dura burocracia y tecnocracia, hoy hay muchos que abogan por una nueva revolución de rostro humano

[4] SCHWELB, E., *Derechos humanos*, en *EICS* 3 (Madrid 1974) 297.

y de talante ético, donde el hombre sea al fin estimado por lo que es y no por lo que tiene y produce. Puede ser útil y «preciso encontrar una antropología de la religación donde el amor sea la categoría fundamental, capaz de devolver al hombre su sentido» [5]

2 Contexto de las declaraciones de los «derechos» del hombre

Son numerosas las declaraciones de los derechos humanos que se han promulgado durante los últimos tiempos «Argumento decisivo de la misión de la ONU es la Declaración Universal de los Derechos Humanos que la Asamblea General ratificó el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de su declaración se proclama como objetivo básico que deben proponerse todos los pueblos y naciones el reconocimiento y el respeto efectivo de todos los derechos y todas las formas de la libertad recogidas en tal declaración» [6]

De todos modos, el término «declaración» puede entenderse como una simple formulación de derechos y deberes, como una explicitación de la conciencia cada vez más viva de esos mismos derechos, como una especie de compromiso que la humanidad hace ante sí misma o como una aceptación vinculante que una determinada comunidad realiza en orden a poner en práctica tales derechos y obligaciones Según se sitúe cada uno en el marco de uno u otro sentido de este término dará un valor u otro a los derechos humanos en su vida práctica, social y económica

Los orígenes de las declaraciones escritas pueden situarse en la «Magna Carta Libertatum» de Juan Sin Tierra (1215) o en el Decreto de Alfonso IX en las Cortes de León (1188) Pero, en concreto, como declaraciones más recientes podemos señalar las siguientes

— Declaración de Derechos *(Bill of Rights)* del Estado de Virginia (1776) Esta se inspira y recoge las ideas del «Bill of Rights» inglés de 1689.

— Declaración de los derechos del hombre de la Asamblea Constituyente Francesa de 1793. Esta inspirará los ideales de la sociedad y de las constituciones liberales del siglo XIX

— Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (1948) No sólo se

[5] DIAZ, C, *Contra Prometeo* (Madrid 1980) 65

[6] JUAN XXIII, PT 143 Son numerosos los textos de los ultimos Papas en favor de los derechos humanos Desde Pablo III con la bula *Veritas ipsa* (1537) hasta los ultimos documentos de Juan Pablo II es continua la alusion de la Doctrina Social de la Iglesia a los derechos humanos Es significativa la aportacion de Juan XXIII en la enciclica *Pacem in terris* Cf SPIAZZI, R, *Dottrina Sociale della Chiesa Repertorio tematico Documentario dal 1300 al 1988* (Roma 1989) 71-108

proclaman ya los derechos y libertades políticos y cívicos, como se había venido haciendo anteriormente, sino que se incluyen derechos económicos, sociales y culturales.

— La anterior declaración ha ido conectándose con otras declaraciones puntuales, como los derechos del niño (1959), los derechos de la mujer (1967), los pactos internacionales que tratan de los derechos economicos, sociales y culturales (1966)

— El Acta Final de Helsinki (1-8-1975) reconoce «el valor universal de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, cuyo respeto es un factor esencial de la paz, la justicia y el bienestar necesarios para asegurar el desarrollo de las relaciones amistosas y de la cooperación» entre todos los Estados

3 Búsqueda de una sociedad tolerante

Entendemos por «tolerancia» la característica del ordenamiento jurídico por la cual se garantiza a las minorías étnicas, ideológicas o religiosas idénticos derechos que a la mayoría. Asimismo, se trata de una actitud de los individuos por la cual son capaces de convivir con aquellos cuyas opiniones o conducta no comparten

A esta situación se llega poco a poco, ya que las sociedades tradicionales eran homogeneas porque les parecía imposible convivir si no pensaban todos por igual. Las sociedades modernas en cambio consideran que basta ponerse de acuerdo en ciertas normas de carácter práctico, dejando que cada cual las fundamente de acuerdo a sus criterios [7]

La tolerancia esta en la base de las declaraciones y praxis de los Derechos Humanos y su importancia es clara en las relaciones socioeconómicas por varias razones

— Una sociedad pluralista no sólo es condición natural del hombre sino también una fuente de enriquecimiento recíproco, porque, como decía Walter Lippmann, «donde todos piensan igual, nadie piensa mucho»

— El Concilio Vaticano II afirmó que no es la verdad ni el error sujeto de derechos o de su privación, sino la persona «es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa» (GS 28)

[7] Cf CORTINA, A , *Etica de empresa* o c , 41 FLECHA, J R , *Cristianismo y tolerancia* (Salamanca 1996) LOCKE, J , *A letter concerning Toleration, being a Translation of the Epistola de Tolerantia* (Londres 1923)

— Lo único que la tolerancia excluye es la imposición de la verdad por la fuerza. «La verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad» (DH 1).

— Se debe preferir la libre confrontación de las ideas a la imposición violenta de las mismas. Quizás esa libre confrontación de ideas nos depare sorpresas. Decía Kant que «todo error en que pueda caer el intelecto humano es sólo parcial, y en todo juicio erróneo no puede dejar de haber algo verdadero». Es muy probable que, si la confrontación ha sido sincera, acabemos descubriendo que la verdad era una síntesis dialéctica de verdades parciales.

II. LOS DERECHOS HUMANOS Y SU DIMENSION TEOLOGICA

El fundamento de toda sociedad bien ordenada hay que buscarlo en la fidelidad al ser humano como persona, como naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre. Los derechos humanos se entienden, en este nivel, como aquellas condiciones, propias de la esfera trascendente del hombre, que permiten a cada individuo ser de hecho miembro de la comunidad social en la que nadie ha de estar considerado como simple medio para un fin establecido arbitrariamente por otros individuos o estructuras sociales.

Desde este concepto es válido el planteamiento de una concepción cristiana de los derechos humanos que busque su razón de ser en la dimensión bautismal y eclesial del hombre cristiano. En el bautismo, el cristiano asume el fundamento de su compromiso y acción y la radicalidad de su tarea, y él sabe que ha de ser responsable consigo mismo y con los otros. Por esto, es obvio tratar de los Derechos Humanos en su dimensión de autonomía, en la perspectiva teológica y en el ámbito de las tareas económicas.

1. Autonomía de los derechos humanos como realidades terrenas

Las realidades terrenas gozan de una justa autonomía ante la Iglesia y ante la religión cristiana. La auténtica reflexión cristiana sobre los derechos humanos no quita nada a la legítima autonomía de las realidades terrenas, más bien la robustece (GS 36). Dios ha dado a las cosas creadas una manera de ser, sus propias leyes y un orden preciso. Los derechos humanos tienen una dimensión terrena y laical.

a) *Los derechos humanos como realidades terrenas*

El Concilio Vaticano II proclama la autonomía de las realidades terrenas [8]. Tal autonomía no significa independencia ni oposición con las demás realidades terrestres y humanas, sino, más bien, una realidad encuentra sentido en sí misma y tiene una consistencia propia que el hombre ha de respetar, ya que «por propia naturaleza de la creación todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias» (GS 35).

Esta autonomía exige respeto, se impone ante la posible negación o supresión de los mismos derechos e indica una escala de valores. Por esto el ámbito de los derechos del hombre es histórico, porque histórico es el ser humano y en la historia se expresa su verdad. Por tanto, se trata de una verdad humana práctico-moral, fruto del crecimiento progresivo en el tiempo de la conciencia humana [9].

La práctica de los Derechos Humanos aparece en la historia de los hombres unida a otras muchas transformaciones concretas estructuradas desde el campo económico, social y político. Pero en un mundo en continua transformación los derechos humanos crecen hasta el fin de la historia de forma gradual. Esta autonomía y crecimiento gradual tienen como resultado el carácter situacional de la moral de los derechos humanos, expresión de este carácter histórico del hombre definido como el ser en diálogo temporal y espacial con el Otro, los otros y con el cosmos.

b) *Laicidad de los derechos humanos*

Desde el campo teológico se constata que una característica, la más relevante en el orden sectorial, de los Derechos Humanos es su laicidad. Los derechos humanos proclamados en la Asamblea General de las Naciones Unidas están propuestos en el contexto de una concepción laica del mundo. Así aparecen desde su nacimiento tanto en la época de la industrialización como de la Revolución francesa.

Hoy, los derechos del hombre no aparecen a la vista de los hombres enraizados en un credo religioso. Es la misma religión —la libertad religiosa— la que viene propuesta como un derecho a respetar [10]. El carácter secular del documento de la Declaración Universal pertenece a la ley del desarrollo progresivo de la conciencia moral.

[8] Cf. GS 36. Cf. RUIZ GIMENEZ, J., *El Concilio y los derechos del hombre* (Madrid 1968).

[9] Cf. GALINDO, A., *El compromiso cristiano en favor de los derechos humanos,* o.c., en *Salmant* 32 (1990) 321-322.

[10] DECLARACION UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, art.18.

Esta ley pertenece antes a la filosofía de la historia que a los credos religiosos y entra dentro de la racionalidad aunque ésta frecuentemente se desenvuelve entre la presión de una ideología o de grupos sociales [11].

El espíritu secular dentro del cual se desarrollan los derechos humanos significa la verdadera autonomía de las conciencias «iuxta propria principia». La laicidad con que vienen propuestos los derechos humanos, lejos de ser una falta cultural o práctica, lleva consigo un doble valor: en primer lugar, el desnivel existente en otras épocas entre los principios religiosos cristianos y las conclusiones políticas democráticas ha acabado. En segundo lugar, la religión pone a salvo el contexto de la conciencia individual y colectiva despojándose de una visión religiosa absorbente, traducido en el campo de las relaciones sociales con el nombre de «nacionalcatolicismo». La teología y la imagen de Dios presentada hasta ahora se purifican en este contexto con el auténtico concepto de laicidad.

2. Fundamentación teológica de los derechos humanos

La Iglesia no ha sido ajena a una valoración positiva de los derechos humanos. La Sagrada Escritura y los Santos Padres consideran a la persona y al hombre imagen de Dios, centro del quehacer y de referencia de aquel que, siguiendo a Cristo, camina hacia la perfección. Desde este contexto iniciamos una breve reflexión teológica de los derechos humanos acercándonos al fundamento antropológico y teológico de los mismos [12].

a) *Naturaleza humana y derechos humanos*

Siguiendo la fundamentación tradicional, la moral ha pretendido fundar los Derechos Humanos sobre la estructura de la naturaleza humana obteniendo una especie de código de derechos para una sociedad fija donde las estructuras son consideradas inmodificables [13].

[11] CORTINA, A., «Pragmática formal y derechos humanos», en PECES BARBA, G. (ed.), *El fundamento de los Derechos Humanos* (Madrid 1989) 125-133.

[12] AA.VV., *J. Paul II et les droits de l'homme et perspectives chrétiennes* (Lovaina 1981). DE LA CHAPELLE, PH., *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme* (París 1967). DELHAYE, PH., o.c., 338-342. MARLOW, M., *L'Évangile des Droits de l'homme* (París 1980). PUTZ, G., *Die katholische Kirche und die sozialen Grundrechte*, en *KCS* 29 (1988) 193. WACKENHEIM, CH., o.c., 64-77.

[13] PÉREZ-LUÑO, A.E., *La fundamentación de los derechos humanos*, en *REP* 35 (1983) 7s. AUBERT, J.M., *Aux origines théologiques des droits de l'homme*, en *Suppl*

Pero, en verdad, como afirma Ortega y Gasset, las cosas no son «res stantes» [14], sino que están en continua mutación y las estructuras son modificables, son historia. En este sentido se puede decir que la Iglesia en los últimos tiempos ha tenido una historia brillante en defensa de los derechos humanos [15].

Tomando como punto de referencia la Declaración de los Derechos Humanos en su preámbulo, se puede afianzar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana y en la igualdad entre todos ellos. De esta manera puede tomarse como fundamento de los derechos humanos a la misma naturaleza humana en su forma dinámica, base y fundamento de la solidaridad como derecho humano a alcanzar.

b) *Teología y derechos humanos*

Un ordenamiento político humano coherente no coloca a Dios como componente interno esencial de su análisis. Dios no interviene en el terreno de las causas segundas, ya que el ordenamiento político humano es un sector particular de una moral autónoma frente a la religión. Por ello, Dios no es un factor interno de garantía práctica del ordenamiento humano. Desde Juan de Santo Tomás hasta Dostoievski [16] se extiende una línea continua de una teología moral según la cual quien niega la existencia de Dios niega a la vez a la moral su fundamento. Pero existe también otra línea del derecho secularizado que se inicia con Grocio, según el cual el derecho encuentra su base válida en la racionalidad y en la sociabilidad del hombre, es decir, en la norma jurídica e inmediatamente en la obligación que se deriva del pacto mismo.

Una teología en la que no hay espacio para la dimensión autónoma de las realidades interhumanas es una teología que se desarrolla fuera de los grandes signos de los tiempos. El fundamento teológico de los derechos humanos está precisamente en el reconocimiento de la capacidad del hombre, imagen de Dios, de autofundarse. Dios está presente en la sociedad humana histórica a través de los signos pro-

160 (1987) 111-122. LESOURNE, J., *Y-a-t-il une crise de la science économique*, en *St* (1981) 332-333.

[14] ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas* (Madrid 1988).

[15] Puede recordarse la labor realizada por la Comisión pontificia «Iuxtitia et Pax». Cf. *L'Église et les droits de l'homme* (Città del Vaticano 1975). JOBLIN, J., *La Chiesa e i diritti umani. Cuadro storico e prospettiva di futuro*, en *CiCa* 140 II (1988) 326ss.

[16] Cf. BELDA, R., *Los derechos humanos, base de la justicia social*, en *Proy* 23 (1976) 395-427.

pios de esa capacidad humana de autoafirmación y de manifestación como ser en relación [17].

c) *Antropología teológica y derechos humanos* [18]

La antropología cristiana que ve en el hombre una imagen de Dios con destino eterno creó en la historia una nueva filosofía del derecho [19], desarrolló y explicó desde el Nuevo Testamento el concepto de dignidad del hombre [20] y el sentido de los derechos del hombre atendiendo a la evolución e historia del mismo.

El cristiano con su proclamación de que ya no hay judío ni griego, ni hombre ni mujer, sino que todos hemos sido liberados por Cristo, promueve una nueva concepción de las relaciones sociales. Esta actitud, presente en el seno de las comunidades primitivas, fue una de las causas que provocaron las persecuciones.

Con esto, ya no es sólo cada hombre imagen de Dios y digno de respeto, sino la misma sociedad la que tiene que ser imagen de Dios. La igualdad fundamental de todos los hombres tiene que hacerse compatible con una sociedad estructurada jerárquicamente donde la autoridad civil (la *potestas)* sea reflejo y participación de la misma autoridad de Dios y donde los bienes sean accesibles a todos en fidelidad a su destino universal.

De esta manera la encíclica *Pacem in terris* presenta los derechos del hombre como aquellos «que respetan la dignidad de las personas y por ello son derechos universales, inviolables e inalienables» (PT 145). Juan XXIII los enumera incluyendo los derechos sociales y económicos e insistiendo en la referencia esencial de los derechos humanos al bien común [21] y Juan Pablo II los refiere a los problemas económicos de ámbito universal (SRS 26).

[17] Es la escuela protestante, especialmente J. Moltmann *(La dignidad humana,* Salamanca 1983), la que de forma reductiva afirma que el fundamento de los derechos humanos está en los derechos que Dios tiene sobre el hombre. Dios, según este autor, se haría presente en la historia política de los hombres para absolverlos.

[18] Ha de recordarse alguna de las obras sobre antropología teológica más significativas del momento actual: cf. Ruiz de la Peña, J.L., *Las nuevas antropologías* (Santander 1983); Brugger, W., *Antropología,* en *DF* (Barcelona 1975) 683ss; Sebastián, F., *Filosofía y teología del trabajo en la «Laborem Exercens»,* en *IgVi* 97-98.

[19] Cf. AA.VV., *Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos,* en *UNESCO* (Barcelona 1985).

[20] Cf. González Ruiz, J.M.ª, *Los derechos humanos a la luz de la tradición paulina,* en *Proy* 23 (1976) 3-10; Pandarathil, B.K., *Human Rights According to the NT,* en *The Living Word* 95 (1989) 176-189.

[21] *La encíclica «Pacem in terris».* Comentario del Card. Pavan (Roma 1988) 118. Cf. Juan XXIII, MM: AAS 53 (1961) 422.

d) *Concreción de esta dimensión antropológica*

Los Derechos Humanos son expresión de la conciencia ética de la humanidad. Tal expresión responde a su fundamentación en la esencia del hombre, en su misma naturaleza y en su dignidad. No son, por tanto, una concesión de los Estados a los ciudadanos y a las estructuras, sino que proyectan el valor inalienable de todo lo humano. Esta proyección debería concretarse del siguiente modo:

— El mensaje cristiano reconoce el valor del hombre por encima de otra realidad cualquiera. El lugar del hombre en el puesto del «sábado» responde a esta valoración (cf. Mc 3,1-6). El señorío de Cristo se expresa en su acción salvífica en favor del hombre. Por ello consideramos que la ética y la teología cristianas reconocen en la persona humana el lugar donde convergen todos los derechos [22].

— El valor de la libertad, contenido definitivo de la persona humana, es el fundamento inmediato de los derechos humanos. El «ser» libre se completa con el «tener» libertades. En este sentido, San Pablo afirma que «Cristo nos ha liberado para la libertad» (Gál 5,1), distinguiendo de esta manera «libertad» de «libertades». En este caso, la libertad es el fundamento de las libertades. Pero el «ser libre» necesita en muchos casos de un derecho que ayude al hombre social a realizar su deber ser desde la libertad [23].

— La igualdad, fundamento del derecho de todos a la participación en el proyecto de desarrollo pleno, se concreta en la práctica de la solidaridad y la libertad, en la verdad y en el bien, en el hombre imagen de Dios, en el amor a Dios y al prójimo [24]. Así, la búsqueda de los fundamentos magisteriales y bíblicos de la concreción de los derechos humanos nos conduce a recordar la dignidad e igualdad de todos y cada uno de los hombres, el valor de la comunidad y de la hermandad y la realidad trascendente del hombre.

— El Evangelio es ciertamente un pregón de libertades y de los derechos del hombre, pero además proclama la necesidad y la urgencia de crear un clima, auténticamente libre e igualitario, para que esas libertades y esos derechos puedan ser declarados real y eficazmente. Según el mensaje bíblico, el primer lugar lo ocupa la liberación, después las libertades y los derechos. Por ello ha de entenderse que el fundamento teológico principal de los derechos humanos está en el plan de salvación de Dios en Cristo.

[22] González Ruiz, J.M.ª, o.c., 7.
[23] González Ruiz, J.M.ª, o.c., 7. Cf. Utz, A.F., *Etica Social* III, o.c., 46.
[24] Cf. Juan Pablo II, SRS 20-33 y 40. Cófreces Merino, E., *Nuevo concepto de solidaridad en la «Sollicitudo Rei Socialis»,* en *ASE,* o.c., 301-329. Galindo, A., *Dimensión moral del desarrollo,* en *Cor XIII* 47 (1988) 69ss.

— La concreción de los derechos humanos pertenece al campo de lo propio del hombre. Este carácter propio que le hace esencialmente diferente y superior a los seres irracionales es su inteligencia y su voluntad libre. El hombre posee una tendencia ilimitada a la verdad y al bien de manera que ninguna verdad limitada y ningún bien finito le pueden llenar y satisfacer plenamente. Esta es la razón por la que su apertura a la Verdad y al Bien absolutos le coloca en una situación de responsabilidad (VS 62-64). El ser humano es libre y responsable de su propio destino.

Pero, además, el hombre no es un ser aislado sino esencialmente social. El desarrollo de su personalidad sólo puede realizarse en comunicación y participación con otros hombres y, si queremos llegar a lo más profundo y noble que hay en él, en comunión con Dios, como culmen de la sociabilidad. Todo esto constituye lo que acostumbramos a llamar la dignidad de la persona humana y es el fundamento de sus derechos y de sus deberes [25]. Todo ello se concreta tanto en las relaciones políticas como en las económicas.

3. Magisterio y derechos humanos

Hasta hace pocos decenios no encontrábamos en los manuales de teología una exposición sistemática de la enseñanza de los Papas sobre los derechos humanos. Un primer problema, presente en dichos manuales, era la confrontación histórica, a veces apologético-defensiva, entre la tradición del pensamiento teológico y la tradición «iluminista» que subyace en el desarrollo de la Revolución francesa, cuna de la fuerza impulsora de los derechos del hombre.

La Iglesia ha mostrado una actitud «in crescendo» positiva ante los derechos individuales. Ya al comienzo de la Edad Moderna, Francisco de Vitoria, como puede verse en sus Relecciones, se convierte en pionero en la defensa del derecho de libre comunicación o «ius peregrinandi», el principio de libertad de los mares, el derecho de comercio internacional, la igualdad de derechos fundamentales de los extranjeros, el derecho de domicilio y nacionalidad.

Pero en otros momentos no ha sido tan positiva la postura de la Iglesia, especialmente a lo largo del siglo XIX [26]. Es en el siglo XX cuando la Doctrina Social de la Iglesia adopta una postura decidida en favor de los derechos humanos.

[25] Cf. SRS 29. SOBRINO, J., *Cómo abordar los derechos humanos desde Dios y desde Jesús*, en *VidRel* 66 (1989) 103ss.

[26] Cf. JOBLIN, J., o.c., 326.

Hoy encontramos en la doctrina de los Papas excesiva teologización de esta problemática [27]. Los derechos del hombre en la concepción eclesial de los mismos frente a la Ilustración se referían especialmente a los «derechos sociales del hombre», mientras que la libertad fundamental del hombre no era tenida en cuenta hasta el presente, en que los derechos humanos se enmarcan dentro del plan salvífico, como hemos señalado más arriba.

Varios son los lugares en los que la Doctrina Social de la Iglesia alude a los «derechos económicos» [28]. Se refieren al derecho al trabajo, a las actividades económicas, a la retribución del trabajador con un salario establecido conforme a las normas de la justicia y según las posibilidades de la empresa y el derecho a la propiedad de los bienes.

a) *Documentos anteriores al Concilio Vaticano II* [29]

Se pueden encontrar algunos signos de la formulación de los derechos humanos en algunos documentos pontificios. La encíclica *Rerum novarum,* de León XIII, propone la prioridad del derecho del hombre respecto al Estado, y de la familia respecto a la comunidad, la necesidad de atender a los derechos de todos, especialmente de los más débiles, y el derecho de asociación, necesario para la defensa de los justos intereses del trabajador (RN 34-37).

Con Pío XI y Pío XII se llega a la concepción de los derechos del hombre entendidos como libertad individual. El primero en la *Casti connubii* se refiere a los derechos de la familia y Pío XII a los derechos fundamentales de la persona en el radiomensaje de Navidad de 1942 al decir:

> «Quien desea que aparezca la estrella de la paz y se detenga sobre la sociedad... apoye el respeto y la práctica realización de los siguientes derechos fundamentales de la persona: el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios, privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de

[27] Cf. GS 40, 41 y 76; EN 29-31 y 38; SRS 41 y 47; JUAN PABLO II, *Audiencia al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (1989).

[28] Pío XII, Mensaje del 1 de junio de 1941 en la fiesta de Pentecostés: AAS 33 (1941) 201; RN, MM.

[29] Los principales documentos eclesiales acerca de los derechos que se refieren a la vida económica son: Derecho de propiedad (PT 21); Derecho de asociación (RN 34-37; MM 97-102; PT 18,20,23-24,64); Derecho al trabajo (PT 19,64); Derecho de iniciativa (PT 12,20,34); Derecho al descanso (PT 11).

su propio fin; el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho a trabajar, como medio indispensable para la manutención de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado y, por consiguiente, aun del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales con plena conciencia de sus deberes y de las limitaciones sociales».

Sin embargo será Juan XXIII quien reconozca los derechos del hombre como parte integrante de su programa ético-social. La encíclica *Pacem in terris* puede considerarse como el momento y la obra culmen en la aceptación del contenido de los Derechos Humanos. Subraya los derechos de participación y comienza a reconocer la necesidad de una protección efectiva respecto a las minorías y el derecho de autodeterminación de los grupos siguiendo el criterio de subsidiaridad solidaria de una forma sistemática:

— Afirma el derecho a la existencia, a la integridad corporal y a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida.

— Se enumeran los derechos al respeto debido a la persona, a buscar la verdad, a manifestar sus opiniones, a ejercer una profesión, a disponer de una información objetiva, a acceder a los bienes de la cultura y a una instrucción fundamental.

— Se subraya el derecho a profesar una religión según su conciencia, se afirma el derecho a elegir el estado de vida, a fundar una familia y a educar y mantener la prole.

— Se recogen los derechos económicos —trabajo y retribución—, el derecho a la propiedad privada de los bienes que entraña una función social, los derechos de reunión y asociación, de residencia y emigración, el derecho a intervenir en la vida pública para contribuir al bien común así como a la defensa jurídica de los propios derechos.

b) *En el Concilio Vaticano II*[30]

El Concilio nos ofrece en varias ocasiones un intento de exposición sistemática de los derechos humanos. «La Iglesia, en virtud del evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos» (GS 41).

Esta Constitución, tras constatar la mayor conciencia de la dignidad de la persona humana, de sus derechos y deberes, pide que se

[30] Textos que recogen los derechos económicos: Derecho de propiedad: GS 71; Derecho al trabajo: GS 67; Derecho al salario justo: GS 67; Derecho sindical: GS 68; capacidad de iniciativa económica: GS 65.

facilite al hombre lo que necesita para una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, etc. (GS 26). No solamente enumera varios derechos, sino que proclama su actitud positiva a propósito de esta realidad actual:

> «La Iglesia, pues, en virtud del evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos» (GS 41).

c) *Después del Concilio Vaticano II*

Pablo VI continúa el camino del Concilio subrayando los derechos sociales del hombre. En la *Octogesima adveniens* lamenta que los derechos del hombre, aceptados en los acuerdos internacionales, «permanecen todavía con frecuencia desconocidos, y burlados, o su observación es puramente formal».

También el Sínodo de 1974, al conmemorar el décimo aniversario de la *Pacem in terris* y el veinticinco de la Declaración de los Derechos Humanos, formula un mensaje final sobre tales derechos, entre los que señala aquellos que están más amenazados en la actualidad.

Juan Pablo II sale continuamente en defensa de los derechos del hombre, siendo una de las preocupaciones principales de su acción pastoral. En el aspecto concreto y conceptual de los Derechos Humanos el actual pontífice los vincula al bien común, como puede verse en su enseñanza social (cf. RH 17; SRS 26), afirmando que «el bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos».

En resumen, esta tarea y el reconocimiento de la fundamentación bíblico-teológica y de la concreción de los Derechos Humanos han permitido, por una parte, llenar el vacío existente durante los últimos tiempos entre la Iglesia y los movimientos sociales de base, obreros, políticos e intelectuales y, en segundo lugar, se ha hecho evidente que los derechos del hombre, contenido de la ética humana general, suponen y exigen un postulado auténticamente cristiano [31]. Se puede afirmar que la Iglesia proclama como mensaje intrínseco de su misión la defensa y promoción de los derechos de la persona y de las comunidades humanas, la dignidad de la persona base de los derechos humanos, la verdad y dignidad del hombre que se encuentra en

[31] PRECHT, C., *Visión cristiana de los derechos humanos*, en *RevCCh* 89 (1989) 17-19.

la justicia social, la solidaridad, la libertad, la fraternidad y la paz en relación con el auténtico desarrollo.

III. DERECHOS HUMANOS Y MORAL SOCIOECONOMICA

Desde las consideraciones racionales y desde las propuestas de la Doctrina Social de la Iglesia juntamente con la fundamentación teológica convenimos en analizar el puesto de los derechos humanos en la reflexión ética. Los derechos humanos adquieren una vigencia ética en cuanto que expresan valores básicos de la persona, de la convivencia y de las relaciones económicas, intraducibles plenamente al campo de la norma jurídica.

Varias son las razones por las que estos derechos pueden entrar de lleno en la consideración ética de la vida económica: reflejan el carácter absoluto e insobornable de la persona, promueven el reconocimiento de la persona humana como valor final y no mediato e instrumentalizable, y la persona contemplada desde los derechos humanos constituye el núcleo ético que desarrolla el proceso de concienciación que se plasma en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Desde tres ángulos podemos ver la dimensión ética de los derechos humanos:

1. **Nivel orientador**

La ética, inherente en los mismos derechos, ejerce una función orientadora de los mismos en sus expresiones y declaraciones positivas que se refieren a la regulación económica de la vida social. Por una parte, impide que se desvíen hacia positivaciones contrarias a la dignidad y a la realización del hombre; por otra parte, aporta la clave de interpretación de sus aplicaciones y urge la toma de conciencia progresiva de la violación y marginación de la persona humana.

2. **Nivel protector**

Desde la instancia ética de los derechos humanos se deben postular las garantías jurídicas y políticas que hagan posible en cada situación histórica la realización de los derechos de la persona humana. El carácter ético de los derechos humanos ayuda a comprender que pertenecen al hombre como hombre antes que como miembro de la sociedad prescindiendo de su vinculación a un grupo social o económico. Por eso exigirá siempre una adecuada protección jurídica para que no queden en mera expresión formal.

3. Nivel crítico

Asimismo, esta dimensión ética tiene la función de ejercer una crítica utópica sobre las condiciones sociales en las que se viven esos valores de la persona humana. De este modo, la asunción de la categoría de los derechos humanos, urgiendo su paso del ámbito formal al real, debe ejercer una crítica sobre las estructuras sociales (económicas, culturales, políticas) que hacen difícil la realización de tales derechos o que incluso tienden a convertir la declaración de libertades en instrumento de opresión para los más débiles.

B) Relaciones Norte-Sur y deuda externa

Bibliografía: CABEDOCHE, B., *Les chrétiens et le tiers monde. Une fidélité critique,* en *EcoDev* (París 1990). COSMAO, V., *Theology and Development,* en *Ecum* 28 (1989-1990) 44-46. COMISION PONTIFICIA «Justicia y Paz», *Al servicio de la Comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional* (1987). GALDUF, J.M.J., *Desigualdades económicas y necesidad de un Nuevo Orden Económico Internacional* (Santander 1986). GUTIÉRREZ, G., «Pobres y opción fundamental», en ELLACURÍA-SOBRINO, *Mysterium Liberationis* I (1990) 303-321. SEMERUSO, C., *Prestito, usura e debito pubblico nella storia del cristianesimo. Dal vincolo tribale alla Solidarietà mondiale,* en *Sales* 53 (1991) 383-400. WEBER, M., *Estructuras de poder* (Buenos Aires 1977). WEITHMAN, P.J., *Natural Law, Property and Redistribution,* en *JRelEthics* 21 (1993) 165-180.

El fondo de la cuestión ética sobre las relaciones Norte y Sur y la deuda externa es económico y cultural. La economía es el foro donde se desarrolla la política, la religión, la filosofía y ante la que la fe cristiana tiene un palabra importante que decir (SRS 36.40). Cuando hablamos de economía la entendemos en su sentido amplio como realidad autónoma necesaria para que el hombre se realice en su integridad.

En este análisis de las relaciones Norte-Sur hay que apostar por una ética que dé importancia al centralismo de la persona frente a una ética individualista, basada en la cultura del héroe, propia de los países del Norte. Esta tarea exigirá caminar hacia la creación de una nueva mentalidad y hacia un cambio de valores [32].

Es conveniente acercarse a esta cuestión fronteriza analizando el origen del conflicto en las relaciones Norte-Sur, las causas y consecuencias del diálogo enfermo entre estas dos esferas humanas, la

[32] Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la Trilateral,* 18-4-1983. CE del E, CP 122.

actitud ética ante la deuda externa y los caminos hacia la creación de una nueva mentalidad [33]

I ORIGEN DEL CONFLICTO EN LAS RELACIONES NORTE-SUR

Las relaciones y el diálogo Norte-Sur se desarrollan en un marco conflictivo Los conflictos existirán siempre en las relaciones humanas Hoy, la gran división existente entre las naciones separa a las desarrolladas que poseen una economía industrial avanzada de las subdesarrolladas que luchan por la supervivencia [34] La cuestión antropológica a plantear es como vivir humanamente dentro del conflicto económico Para ello, no deben olvidarse las dos tendencias o vías históricas que explican la vida conflictiva propuestas por algunos pensadores [35] Ambas vías estan presentes en las mentes de los estrategas que promueven y manipulan las relaciones Norte-Sur

Con la crisis de la economía internacional, ocasionada principalmente con la caída del precio de las materias primas [36], cambia el sistema económico y se potencia, a instancias de la ONU, el diálogo entre el Norte y el Sur, apareciendo posturas cerradas en algunos países con los efectos siguientes [37] Hay menor actividad económica y la crisis produce recesión, es decir, las inversiones son menores Esto origina una menor producción, el cierre de fábricas, la reducción de actividad y, como consecuencia, el paro y el regreso de los emigrantes a sus países de origen [38]

Este primer efecto está asegurado con una segunda causa de la crisis: la revolución de las tecnologías En realidad, está en crisis la misma ley de consumo que exige mayor producción con menor coste para hacer frente a las competencias Este problema intenta resolverse con el desarrollo de las tecnologías En favor de una mayor productividad, la tecnología sustituye al hombre por la máquina

[33] GARCÍA PÉREZ, J , *Fe cristiana y Nuevo Orden Económico Internacional Apuntes sobre el foro religioso* (1985) ONU, *Declaración sobre el establecimiento de un NOEI* 3201, 1 de mayo de 1974 DE SEBASTIÁN, L GONZÁLEZ FAUS, J I , *Deuda del tercer mundo y ética cristiana* (Barcelona 1987) DE SEBASTIÁN, L , *Mundo rico mundo pobre* (Santander 1992) DEL VALLE, C , *La deuda externa en América Latina Relaciones Norte-Sur Perspectiva ética* (Estella 1992)

[34] Cf BEDJAOUI, M , o c , 30

[35] Cf HOBBES, T , y ARISTÓTELES respectivamente

[36] Cf VELASCO, D , *Norte-Sur La lógica de la dominación y el desarrollo* (Santander 1986) 873ss

[37] Cf Sesión 42, resolución 41/73 de las Naciones Unidas sobre «El progreso, desarrollo de los principios y normas relativas a la ley internacional para un nuevo orden económico internacional» Se abstienen 23 países, algunos con derecho a veto

[38] UNIAPAC, *Informe de actividades* 4/87, p 20

En tercer lugar, las relaciones Norte-Sur están bloqueadas por una crisis económica programada y producida por un sistema capitalista de tipo intervencionista que se mueve en la tensión existente entre Norteamérica y Japón, creándose un tercero, la Comunidad Economica Europea, al desaparecer la fuerza socialista Esta crisis está promovida con la devaluación del dólar, la proliferación de los petrodólares dentro del mercado y con la subida de los precios en USA Todo ello desemboca en la inflación internacional y en el empobrecimiento de las economías europeas, las cuales reaccionan descargando sus impotencias en los países subdesarrollados con el consiguiente problema de la deuda externa [39]

El desarrollo económico, reorganizado a partir de la segunda guerra mundial, se derrumba durante los años 1969 y 1970, dejando al descubierto las contradicciones internas de un sistema económico basado en la ley del mercado y en la hegemonía de los poderosos. Para entender las razones profundas de esta crisis se ha de analizar el origen del planteamiento económico moderno

En primer lugar, los Estados ven la necesidad de formalizar un sistema internacional de pago [40] Ya no sirve ni es posible establecer en el comercio la paridad de equivalencia «de re ad rem», de mercancía con mercancía, como quedó formulado en los tratados «de iustitia et iure» Nace el patrón oro como medida de equivalencia Pero llega un momento en el que tampoco el «patrón oro» es exacto ni cuantitativa ni cualitativamente En el marco de la economía internacional, las relaciones económicas son complejas Para ello se llega al acuerdo de establecer que el valor oro y la moneda, llamada de «reserva», sean el medio para buscar las equivalencias económicas, aunque con la conciencia de que siempre serán imperfectas debido a la presión de otras fuerzas como la política, las leyes de mercado, los acuerdos internacionales historicos [41] Por todo esto, con el fin de establecer los pagos entre los países, es preciso buscar unos sistemas internacionales de pago

Durante 1944 nace, en el campo internacional, el acuerdo de Bretton [42] Cada nación se compromete a establecer la paridad de su moneda respecto al dólar. Este sistema es excesivamente vulnerable, como se ha podido comprobar posteriormente, teniendo en cuenta el movimiento de la moneda tanto dentro como fuera de cada país Como consecuencia, la crisis económica de 1973 y 1979 tiene su origen en la base del mismo sistema el establecer el valor «dólar»

[39] IGUINIZ, J, *Deuda externa orden economico y responsabilidad moral* en p 75 (1985) 10

[40] GALDUF, J M J, o c, 163ss

[41] Cf VELASCO, D, o c, 878

[42] GALDUF, J M J, o c, 166

como punto de paridad exigía la posibilidad de que el dólar pudiera convertirse en oro y que estuviera en circulación por todo el mundo. Esto produjo el efecto contrario al deseado: había más dólares circulando por el mundo que su equivalencia en las reservas/oro dentro del propio país La devaluación del dólar produce inmediatamente la caída del precio de las materias primas, creándose la gran crisis económica moderna.

Nace rápidamente un interrogante moral: ¿es justo un sistema económico que causa la ruina de tantas naciones, crea deuda externa y enriquece a unos pocos?, ¿se debe buscar un NOEI o una nueva forma de organizar la economía y la propiedad? Juan Pablo II sugiere que las cuestiones que aquí se afrontan son ante todo morales y en el análisis del problema del desarrollo no se puede prescindir de esta dimensión esencial (SRS 41), pues la opción preferencial por los pobres lleva consigo la exigencia de una valoración y una denuncia ética de las estructuras injustas

La influencia de la situación monetaria llega a agravarse con la crisis de la energía y de la caída del precio de las materias primas Los países subdesarrollados, propietarios de gran parte de las materias primas del mundo, no aceptan la situación de dependencia de los países del Norte y comienzan a hacerse fuertes con la regulación de los precios de dichas materias y con la amenaza de no pagar la deuda [43]

En todo este proceso se ha ido creando una nueva forma de entender al hombre Aparece la concepción del hombre productivo o aquel que desea producir para tener más y consumir más Como resultado nace el hombre-consumo, insensible a las desigualdades e impotente ante los problemas Como consecuencia de esta crisis antropológica y económica aparecerá otro de los conflictos graves en las relaciones Norte-Sur. el armamentismo o el comercio de armas.

II CAUSAS Y CONSECUENCIAS DEL DIALOGO ENFERMO ENTRE NORTE-SUR

Los países ricos se muestran prepotentes en este diálogo al centrar su discurso en el desarrollo de sus países. Para superar esta prepotencia, el diálogo ha de tener en cuenta el carácter de los ecosistemas actuales: hoy es imposible ponerse a discutir el desarrollo social, económico y cultural como patrimonio exclusivo de una raza o hemisferio El desarrollo del hombre y de los hombres es patrimonio común. Por ello en la ONU se pide un mejor reparto de los bienes de

[43] GARCIA PEREZ, J, o c, 310

la tierra, de la deuda y de las crisis por parte de los grandes bancos privados y de los organismos financieros internacionales «proclamamos solemnemente nuestra determinación común de trabajar con urgencia por el establecimiento de un nuevo orden económico internacional basado en la equidad, la igualdad soberana, la interdependencia, el interés común y la cooperación de todos los Estados, cualesquiera sean sus sistemas económicos y sociales» [44] Pues una ligera manipulación de los poderes financieros internacionales destruye muchos proyectos sociales, obstaculiza las políticas de relanzamiento interno e impone el paro y la marginación a millones de personas del tercer mundo.

Pero el primer mundo reacciona presionando para que se eliminen las trabas comerciales y las protecciones aduaneras aplicando los planes estabilizadores del Fondo Monetario Internacional, presionando para eliminar la deuda a su debido tiempo para que las superpotencias sigan como motor económico del resto del mundo Por eso se siente la necesidad de crear un nuevo orden internacional, un cambio de mentalidad, que active y funde el modelo de desarrollo que asegure la paz y el bienestar entre los pueblos [45] La enfermedad en el diálogo Norte-Sur es un problema conflictivo cuyo origen está en la prepotencia de los países ricos. Sólo unas nuevas actitudes éticas y la potenciación de un nuevo orden de valores podrán ayudar a superar las opciones de los países ricos y de algunos ricos de los países pobres.

Las consecuencias de este diálogo enfermo son graves «Los pueblos del hemisferio Norte aumentan progresivamente las distancias con los países pobres del hemisferio Sur. El desarrollo insolidario de los primeros mantiene a los más pobres en el subdesarrollo mediante manipulaciones inteligentes al servicio de las ideologías y sistemas políticos que tienen como objetivo último la dominación» (CP 13). La crisis económica mundial interroga acerca de la licitud moral y humana de las actuales estructuras economicas ¿Son efectivos y éticos los sistemas económicos actuales?, ¿no estamos asistiendo al ocaso no sólo del colectivismo socialista sino también del capitalismo liberal? La rapidez de la transmisión de la cultura y la velocidad de los adelantos técnicos están creando formas nuevas de vivir (SRS 14).

La crisis económica internacional es una llamada de atención a considerar, en primer lugar, que los recursos originados por las materias primas son limitados y, por ello, es necesaria una auténtica

[44] ONU, *Declaracion sobre el establecimiento de un NOEI* 3201, 1-5 1974

[45] JUAN PABLO II, *Criterios y orientaciones para construir la paz en el mundo* Discurso al Cuerpo Diplomatico acreditado ante la Santa Sede, 11-1-1986 n 8

organización y planificación económica y social. En segundo lugar, supone una llamada de atención para realizar una justa distribución de los bienes de la tierra. En tercer lugar, una consideración atenta de la revolución actual de los precios y de los pagos hace que el sistema de reestructuración de la división internacional del trabajo se tambalee: este vaivén de los precios produce el cambio de mano de obra, la búsqueda de mano de obra barata y, como consecuencia, las oscilaciones en el empleo y en el paro [46].

III. LA DEUDA EXTERNA

Con lo dicho hasta ahora se pueden analizar tanto el origen como las causas que producen la deuda externa como introducción a la consideración ética del problema.

1. Introducción. Origen de la deuda externa

La deuda externa es un fenómeno complejo. Hay países que tienen interés en entrar dentro de la deuda externa de forma temporal por razones comerciales y como estrategia económica en busca de beneficios para el propio país. Pero el problema ético se plantea en su crudeza cuando algunos países caen en la deuda externa como imposibilidad de salir de su situación de crisis económica y no como estrategia. «Se trata de un fenómeno cuyas causas lejanas se remontan a los tiempos cuando las perspectivas generalizadas de crecimiento incitaban a los países en desarrollo a atraer capitales y a los bancos comerciales a conceder créditos para financiar inversiones que, a veces, implicaban un gran riesgo» [47].

Durante la década de los setenta, antes de la crisis del petróleo y de la caída del precio de las materias primas, era económicamente ventajoso contraer deudas ya que el interés a pagar por los réditos era más bajo que la inflación. Como consecuencia, el dinero a pagar por los intereses era gratis.

En 1974 y en 1979, la caída de los precios de las materias primas y el flujo de los petrodólares en búsqueda de inversiones fructuosas han contribuido a poner a los países en vías de desarrollo en una situación de endeudamiento nuevo. La inflación mundial baja y los intereses suben. Como consecuencia, los países industrializados to-

[46] DONGES, J.B., *Subdesarrollo, progreso y política económica*, en *El País* 2-3-1987.

[47] COMISION PONTIFICIA «JUSTICIA Y PAZ», *Al servicio de la Comunidad Humana. Una consideración ética de la deuda internacional*, en *Ecclesia* (1987) 202-203.

man medidas proteccionistas y los subdesarrollados se ven incapaces de pagar no sólo el capital prestado sino ni siquiera los intereses. Estos países se encuentran en una situación de círculo vicioso: se ven obligados a desprenderse de las materias primas para pagar la deuda sin beneficio de su desarrollo.

Desde 1982 se suceden reacciones explosivas y conflictivas. En primer lugar, Méjico publica que no puede hacer frente a la deuda exterior e inicia la suspensión de pagos. En años posteriores, con desarrollo y actualización sucesiva, Brasil y Argentina declaran su situación de imposibilidad de hacer frente a la deuda exterior.

En un principio se intenta hacer un sindicato de países deudores. No prospera este proyecto por temor a las represalias dirigidas a la buena acogida de algunos productos de algún país (Cuba). El presidente de Perú, Alan García, decide dedicar únicamente el 10 por 100 de las exportaciones, o de las divisas provenientes de la exportación, a saldar la deuda.

La mayoría de los implicados optan por negociar la deuda. En general, los bancos aceptan aplazar la amortización del capital, no así de los intereses. Los bancos exigen: la promoción de un ajuste económico controlado por el FMI, disminuir o cortar las importaciones, reducir el consumo interior y las inversiones y de esta forma poder exportar más a cambio de la deuda.

2. **Causas de la deuda externa**

En este problema hay unos responsables y bastantes perjudicados. Las causas de la crisis económica y del endeudamiento son externas e internas a los países que sufren las consecuencias: depende de las decisiones de los países desarrollados y de la política económica de cada país.

En cuanto a las *causas externas* podemos señalar:

1.° Esta deuda se agrava a causa de la crisis económica internacional. Esto provoca que los pobres sean más pobres y el aumento del desempleo.

2.° La reanimación económica de los países desarrollados influye negativamente en los países subdesarrollados al aumentar las diferencias y distancias económicas. Los países desarrollados son los que se llevan el valor añadido en la transformación de los bienes.

3.° Las medidas proteccionistas crean dificultades a las exportaciones de los países en desarrollo por la ley de la competencia.

4.° Los países industrializados han subido las tasas de intereses, esto dificulta el reembolso de la deuda por parte de los países en desarrollo.

5.° Las materias primas se compran a muy bajo precio.

En cuanto a las *causas internas:*

1.° Los dirigentes políticos de los países subdesarrollados buscan ventajas personales y no se ponen al servicio del bien común.

2.° La evasión de capitales por parte de los interesados en el poder de cada nación.

3.° La aparición de gastos en obras innecesarias por motivos de política de partido y sin atender al crecimiento económico.

4.° Los gobiernos no representativos que contraen deudas imprudentemente.

5.° El distanciamiento entre ricos y pobres en los mismos países en desarrollo.

En esta situación los pobres siempre pagan. Datos sociológicos y estadísticos lo prueban. En Chile nace un niño con una deuda de 2.000 dólares. Disminuyen las importaciones y se congelan las pensiones. Esta situación imposibilita el ritmo de desarrollo de los más pobres.

A modo de conclusión se debe recordar que el FMI y los gobiernos suelen conceder préstamos con intereses fijos. La banca privada, sin embargo, revisa los intereses cada año. Cuando existen anomalías o rupturas entre las partes contractuales puede darse, en primer lugar, «la suspensión de pagos» o aquella situación en la que uno tiene mucha riqueza pero no tiene dinero y esa riqueza está desvalorizada tanto en sí misma como en su extracción dentro del mercado internacional. En segundo lugar, puede aparecer «la quiebra» o aquella situación en la que alguien tiene más deudas que bienes.

3. Enseñanza del Magisterio Social sobre la deuda externa

La Comisión «Justicia y Paz» presenta su documento sobre la deuda externa. Su participación da fuerza al tema por su cercanía a la realidad, por la seriedad de los planteamientos científicos, por el prestigio de la institución en el foro de la justicia social a nivel internacional, por la fuerza de organización en las bases, por su carácter desacralizado frente a la palabra que proviene directamente del Papa. Y a la vez es una institución enviada por el Papa a transmitir ese mensaje al que se siente unido.

La Comisión «Justicia y Paz» quiere proponer criterios de discernimiento y un método de análisis con el objeto de considerar el problema de la deuda internacional desde el campo moral. De ahí que sus destinatarios sean primeramente los países acreedores, los países deudores, organismos financieros y los bancos comerciales. Y tiene como objetivo la búsqueda de soluciones justas que respeten la dig-

nidad del hombre. Por ello, invita a la confianza en las partes, solidaridad entre todos y la necesidad de un nuevo orden internacional.

La encíclica *Centesimus annus* sostiene que «es ciertamente justo al principio que las deudas deben ser pagadas; sin embargo no es lícito pedir o pretender un pago cuando esto llevase a imponer de hecho elecciones políticas que impulsen a la desesperación de la población. No se debe pretender que las deudas se paguen a base de grandes sacrificios». La decisión ha de venir si se conocen individualmente los modos más adecuados para prevenir una mejor distribución planetaria de los bienes producidos sobre la tierra.

4. **Análisis ético**

El problema es político y económico; por ello, la solución ética ha de atender a los dos niveles humanos y sociales. La solución no está únicamente en perdonar la deuda movido por una fuerza altruista y generosa sino que a la vez hay que estudiar y promover a largo plazo una reforma de las instituciones monetarias y financieras. No se pueden pagar altos intereses a costa del sacrificio del desarrollo y del bienestar de los más pobres.

Lo que en definitiva está en juego es la vida de millones de personas. Por tanto, con los derechos humanos que exigen respuestas concretas manteniendo la independencia de los países en desarrollo, se debe hacer desaparecer la injerencia de terceros países y las medidas expoliadoras de las relaciones de comercio internacional. Aquí ocupan un lugar de acción los monopolios y las multinacionales que por la regulación interna del mercado a veces escapan al control de los Estados.

Por otra parte, desde el problema político y económico nace la cuestión jurídica. Es necesaria una autoridad internacional capaz de regular jurídicamente los tratados comerciales, ya que los acreedores tienen derecho a que se respeten los contratos. Está abierta la respuesta a la pregunta ¿cuáles son los límites de la licitud de los contratos económicos internacionales? La respuesta primera nace de la moral. Esta respuesta exigirá una nueva regulación jurídica. Para diseñar esta respuesta ética es preciso tener en cuenta dos de sus aspectos: la ética ante lo imposible y algunos principios éticos generales:

1.º *La ética ante lo imposible*

Siguiendo la enseñanza de los obispos españoles en la declaración «Crisis económica y responsabilidad moral», reconocemos que

es la ética de los tiempos difíciles la que nos llama a la solidaridad y responsabilidad a todos los implicados en la crisis, en este caso la crisis internacional [48]

Por otra parte, se ha de tener en cuenta que a nadie se le puede exigir lo imposible y es negativo el estancamiento económico permanente, y por ello la comunidad internacional ha de compartir responsabilidades Además, es un deber el cumplir los contratos y las obligaciones libremente contraídas (cf CIC 2411)

En caso de urgencia, ante la imposibilidad de pagar y reconociendo la participación de unos y otros en las causas de la crisis señaladas anteriormente, será necesario seguir los siguientes caminos de actuación suscitar el diálogo, provocar la cooperación de todos de cara a una ayuda inmediata, evitar la ruptura entre acreedores y deudores, respetar al deudor insolvente que no pueda pagar, aceptar las moratorias e incluso perdonar la deuda, si se planteara una actitud evangélica, y confiar en las estructuras de coordinación, como puede ser el FMI

Sin menospreciar este camino ético y utópico, no han de olvidarse las causas que rebasan las posibilidades de cada país Las fluctuaciones de moneda con las que se hacen los acuerdos internacionales, las variaciones de los precios de las materias primas y las rápidas fluctuaciones del precio del petróleo y del dólar.

2.º *Principios éticos generales*

Enumeramos algunos de los principios éticos universales desde los que puede abrirse una solución humana del problema de la deuda externa Estos principios necesitan de respuestas concretas por parte de los países industrializados, subdesarrollados, y financieros de la relación acreedor-deudor.

— Es necesaria una autoridad internacional, con capacidad de consenso y de concertación, que regule las relaciones políticas y económicas a través de otros organismos como la ONU o el FMI

— Siempre ha de buscarse el bien común internacional Esta búsqueda llevará consigo la eliminación de los gastos competitivos (los gastos bélicos) y se luchará a favor de los bienes de necesidad primaria

— Es necesaria una nueva mentalidad creada por la potenciación de un nuevo orden de valores que descanse en la interdependencia e independencia de los países, sobre el poder de la concertación inter-

[48] DECLARACIÓN DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL, *CERM* n 3 y 5

nacional y en pro de la creacion y de la reforma de instituciones monetarias y financieras

— Se ha de privilegiar el principio de subsidiaridad frente al intervencionismo estatal y el internacional dominado por las grandes potencias multinacionales.

— La justicia y la responsabilidad de todos los participantes en la crisis se expresará a traves de la solidaridad de todos, incluidos los no afectados directamente por la crisis

IV HACIA UNA NUEVA MENTALIDAD

Durante la década de los años sesenta la sociedad de consumo manifestó una postura paternalista en la ayuda al tercer mundo Hoy el problema es el del reparto de los bienes No se trata sólo de crear más riqueza y repartirla justamente, sino de distribuirla racionalmente con una visión global que incluya, ademas de la instauracion de una nueva mentalidad entre los hombres, los nuevos planteamientos sociales y culturales, la complementariedad, la comunicación, la austeridad, la participación y la solidaridad [49]

El verdadero diálogo Norte-Sur exige una planificacion real y global del futuro, una distribución más justa de los recursos de la tierra dirigidas primeramente a la satisfaccion de los equipamientos base, como la vivienda, la sanidad, los transportes, un cambio de valores en la sociedad mundial que dé preferencia a la libertad, a la calidad de vida, al respeto a la naturaleza, a la seguridad frente al peligro nuclear Esta tarea ha de ser fruto del esfuerzo coordinado de gobiernos, grupos, organismos a escala mundial

La cooperación entre Norte y Sur debe ser entendida como un derecho inalienable de los paises y pueblos más pobres al progreso cultural y económico Para esto, ha de profundizarse en los valores democráticos y en la defensa de los derechos humanos reconocidos por todos como prueba de la disponibilidad

Se ha de acudir a los principios morales fundamentales en la solución de los problemas concretos En el problema que analizamos, relaciones Norte-Sur y deuda externa, hay necesidad de una autoridad internacional con capacidad de consenso y de concertación que regule las relaciones políticas y economicas Se ha de buscar el bien común internacional (GS 83-90) Esto llevará consigo la eliminación de gastos competitivos en favor de aquellos que van dirigidos a la satisfacción de las necesidades básicas Se ha de crear una nueva mentalidad y potenciar un nuevo orden de valores que descanse so-

[49] Cf LEBRET, J , *L economia al servizio degli uomini* (Roma 1969)

bre la interdependencia y la independencia de los países. Ha de potenciarse la praxis del principio de subsidiaridad frente al intervencionismo estatal. Con ello se ha de buscar la justicia y la responsabilidad de todos los causantes de la crisis y la solidaridad de todos los hombres, que se concreta en actitudes y acciones como las siguientes: el hombre como centro de toda responsabilidad, la necesidad de una conversión colectiva corrigiendo las insolidaridades, potenciar el reparto justo de todos los costes sociales internacionales, la solidaridad efectiva con todos los países con necesidades básicas y elementales, la negociación frente a la confrontación en todos los niveles, la participación real de todos los países en las decisiones de política económica y la redistribución más justa de los bienes de la tierra.

C) El auténtico desarrollo [50]

Conviene que nos situemos en una concepción humanista del desarrollo. Esta concepción se encuentra en las aportaciones de la constitución pastoral *Gaudium et spes* y en la encíclica *Populorum progressio* (GS 64; PP 20): «La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente» (GS 64).

Posteriormente, la encíclica *Sollicitudo rei socialis* insiste con el mismo interés en un momento histórico de crisis radical y universal, cuando el hombre vive la tensión entre el deseo de cultivar un desarrollo humano pleno y la realidad de unas estructuras de pecado destructoras de este deseo. «Es, pues, necesario individuar las causas de orden moral que, en el plano de la conducta de los hombres, considerados como personas responsables, ponen un freno al desarrollo e impiden su realización plena. Igualmente, cuando se disponga de recursos científicos y técnicos, que mediante las necesarias y concretas decisiones políticas deben contribuir a encaminar finalmente los pueblos hacia un verdadero desarrollo, la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones esencialmente mo-

[50] CASTILLEJO, M., *El desarrollo de los pueblos*, en CUADRÓN, A.A., o.c., 635-662. GALINDO, A., *Dimensión moral del desarrollo*, en *Cor XIII* (1988) 69-97. GARCIA GRIMALDOS, M., *El verdadero progreso humano*, en *La Ciudad de Dios* 207 (1994) 157-191. CIC 2437-2442.

rales, las cuales, para los creyentes y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe, con la ayuda de la gracia divina» [51].

Las propuestas morales al desarrollo nacen de la presentación del auténtico desarrollo. Este será descrito después de distinguir el progreso y el desarrollo desde su fundamentación teológica.

I. EL DESARROLLO COMO LUGAR TEOLOGICO

Tres aspectos teológicos fundamentales sirven de base para hacer una lectura de la cuestión del desarrollo: la Encarnación, el Misterio de la Pasión-Muerte, y la Resurrección. Con la Encarnación, las propuestas morales están enraizadas en el mundo. Con la Pasión-Muerte, el corpus moral cristiano señala los elementos alienantes e inhumanos de este mundo. Y con la Resurrección, la ética cristiana se define en favor de la construcción de un mundo nuevo desde la solidaridad.

En este punto de partida, damos por verdadero un presupuesto teológico, tratado en la cuestión del método en los manuales de teología: Dios está presente en toda la realidad sobre la que se proyecta la propia vida [52], también en el mundo socioeconómico. La realidad del desarrollo económico, político y del mundo de los valores, es uno de los signos por los que llega a nosotros la función de Dios. Por ello, comenzamos afirmando que el desarrollo es un lugar teológico no sólo como objeto de iluminación, sino como aquella unidad de la absoluta conexión divina que se inscribe dentro del ámbito del orden social. La realidad personal del Dios vivo está formalmente presente en la historia (cf. SRS 31). Dios no es una realidad que esté más allá del desarrollo o fuera de la historia.

Pero no basta justificar la razón de la presencia teológica en el campo del desarrollo y de la historia. Es preciso descubrir el cómo de la presencia ética de la teología. La reflexión teológica impulsa la conciencia del creyente hacia el futuro, y, como valor positivo y moral, «la conciencia creciente de interdependencia entre los hombres y las naciones» (SRS 38) es la que crea sistemas abiertos al futuro determinantes de solidaridad. Así nos encontramos ante una teología liberadora que emancipa en nombre de Dios las condiciones de esclavitud del hombre del tercer mundo.

[51] JUAN PABLO II, SRS 35. Las fuentes de este texto son numerosas: PP, 44 veces; GS 20; RN 2; QA 1; MM 3; OA 6; LE 3; RH 2 veces.

[52] FRANCISCO DE VITORIA, «Relectio de Indis», en *Corpus Hispanorum de Pace*, vol.V, 104-107. Cf. la obra de Melchor Cano.

II. DESARROLLO Y PROGRESO

Queremos ahora responder a la cuestión que subyace bajo esta alternativa: progreso o desarrollo. Pablo VI afirmaba que el desarrollo no puede reducirse al simple crecimiento económico. Para ser auténtico desarrollo, éste ha de ser integral (PP 14; cf. SRS 15). El objetivo propio de la economía industrial de masificar el bienestar y de generalizarlo, fue sólo una ilusión al plantearse como objetivo básico desde el funcionamiento natural del mercado y de las leyes que lo regulan. El nuevo desarrollo, el auténtico desarrollo, debe romper esta mecánica de competencia que nace de la ley del mercado.

Para llegar a descubrir la dimensión antropológica que aparece bajo el auténtico desarrollo conviene ir desarticulando todo tipo de falso desarrollo que aparece bajo los conceptos del «desarrollismo» cultural, del falso progreso y de las contradicciones estructurales del mundo de hoy.

1. El «desarrollismo» cultural

La cultura es «el modo de habérnoslas con la realidad» [53]. Con la intención de no caer en la ingenuidad de pensar que la cultura absorbe el desarrollo, constatamos que todo desarrollo está encajado en una cultura en proceso evolutivo. El desarrollo pertenece a una realidad económica y la acción en pro del desarrollo es una forma de proteger la realidad [54]. Ambas dimensiones forman parte del desarrollo integral. Desarrollo y cultura transformadora son dimensiones del hombre culto [55].

Pero hoy, debido precisamente a la sociedad consumista y al empobrecimiento del desarrollo integral en Occidente, hemos llegado a una situación de «desarrollismo». Este, como un falso ideal de crecimiento perpetuo, es precisamente la dimensión patológica de la cultura occidental [56]. Ante esto las encíclicas PP y SRS nos inducen a constatar «que el desarrollo no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado» (SRS 27; FC 6). Por ello ha de interrogarse si es justo promover un desarrollo de tales dimensiones consumistas en la sociedad del Tercer Mundo. Los seguidores de la cultura desarrollista optan por el progreso ilimitado como un modo de vivir para la productividad y el consumismo, aunque con ello se expongan a hacer desaparecer algunas culturas y se organice la totali-

[53] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984).
[54] Cf. SCHNEIDER, B., *La revolución de los desheredados* (Madrid 1986).
[55] SAMPEDRO, J.L., *El desarrollo. Dimensión patológica de la cultura industrial* (Madrid 1987).
[56] SAMPEDRO, J.L., o.c., 35.

dad de la sociedad siguiendo los esquemas propios de otra sociedad tecnificada uniformemente [57].

2. Los límites del desarrollo

Los bienes naturales son limitados, aunque aún se desconozca el precipicio de esas limitaciones al ignorar las dimensiones de las capacidades humanas. Hay límites políticos, manifestados en la incapacidad de algunos poderes para dar una solución al problema del desarrollo en la tensión Norte-Sur y Este-Oeste. Hay límites económicos, cuyas manifestaciones más concretas son el subempleo, la deuda externa, la existencia de un cuarto mundo. Pero son aún más graves los límites existentes en las actitudes del hombre convertidos en pecados estructurales. Hay una tendencia a reducir al hombre a instrumento o factor productivo y consumista.

La actitud ética ante estas limitaciones aparece recogida en un texto, resumen de otros, de Juan Pablo II:

> «Respecto al contenido y a los temas, cabe subrayar la conciencia que tiene la Iglesia, experta en humanidad, de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del evangelio; la conciencia, igualmente profunda, de su misión de servicio, distinta de la función del Estado, aun cuando se preocupa de la suerte de las personas en concreto; la referencia a las diferencias clamorosas en la situación de estas mismas personas; la confirmación de la enseñanza conciliar, eco fiel de la secular tradición de la Iglesia, respecto al destino universal de los bienes; el aprecio por la cultura y la civilización técnica que contribuyen a la liberación del hombre, sin dejar de reconocer sus límites, y, finalmente, sobre el tema del desarrollo, propio de la encíclica, la insistencia sobre el deber gravísimo que atañe a las naciones más desarrolladas. El mismo concepto de desarrollo propuesto por la encíclica surge directamente de la importancia que la Constitución pastoral da a este problema» [58].

3. Las contradicciones estructurales

También las crisis de las democracias exigen un planteamiento de la cuestión del desarrollo, ya que durante las últimas décadas, la voluntad política, los esfuerzos entre los bloques y las acciones políticas han sido insuficientes. En este mundo, dividido en bloques,

[57] GALTUNG, POLFSZYUSKI y WENEMAGH: *Overdevelopment and Alternative ways of Life in High Income Countries* (Ginebra 1979).
[58] SRS 7. Este texto está construido desde GS 3,4,19,57,63,69,86. PP 9,13,14-21,22,41,48.

abundan las ideologías rígidas, domina el imperialismo de nuevo cuño y las estructuras de pecado se han generalizado. Por ello, es necesario buscar los caminos del auténtico desarrollo.

Pero la crisis de las democracias se manifiesta especialmente en las contradicciones de sus mismas estructuras. Las estructuras de pecado, cuyo origen está en los pecados personales, son, a la vez, fuentes de otros pecados. Las manifestaciones más importantes de estas contradicciones son: estrechez de miras, cálculos políticos errados, decisiones económicas imprudentes. Las consecuencias son graves: deuda externa, mala distribución de los préstamos y la aparición de un cuarto mundo.

4. El fenómeno del consumismo

Está surgiendo una concepción global de la vida que puede llamarse «el consumismo». Este consiste en el descubrimiento de nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción. La simbiosis entre sociedad de consumo y Estado asistencial crea estructuras que son de pecado porque impiden la plena realización de los que son oprimidos de diversas formas [59].

Para salir de este «status» consumista y de esa cultura de consumo existen varias posibilidades culturales y prácticas: potenciar una imagen integral del hombre que respete todas las dimensiones de su ser, oponerse a los hábitos del consumo y crear con urgencia una gran obra educativa y cultural que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de la capacidad de elección y con un gran sentido de responsabilidad. Esta labor cultural ha de hacerse porque, cuando «se absolutiza la producción y el consumo de las mercancías y éstas ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios» (CA 39).

5. La cuestión antropológica

El problema de fondo es antropológico. El hombre, desde el estadio de la industrialización, parece situarse no en el mundo como

[59] ZAMPETTI, L., *Estado y cultura en la «Centesimus annus»*, en «Tened en cuenta...», o.c., 175. FLECHA, J.R., «La teología del desarrollo. Estructuras de pecado», en ASE, *Comentarios a la Sollicitudo rei socialis* (Madrid 1990) 21-53.

un componente del mismo, sino frente al mismo como su propietario absoluto. La imagen del hombre explotador del cosmos ha de desaparecer, ya que explotar al cosmos es explotarse a sí mismo, pues el hombre forma parte intrínseca del mismo. El hombre es la dimensión digna del cosmos. El hombre ha de dignificar al cosmos en cuanto es capaz de hacer que todo él sea digno.

Para caminar hacia el verdadero desarrollo, el hombre moderno tendrá que aprender del pasado y situarse dentro del mundo y de la naturaleza y no frente a ellos. «El carácter moral del desarrollo no puede prescindir tampoco del respeto por los seres que constituyen la naturaleza visible... Conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos» (SRS 34).

R. Nisbet señala dos tendencias antropológicas en la historia del progreso en Occidente que han entrado a formar parte del concepto de desarrollo: «Para algunos autores, el progreso consiste en el lento y gradual perfeccionamiento del saber en general, de los diversos conocimientos técnicos, artísticos y científicos, de las múltiples armas con que el hombre se enfrenta a los problemas que plantea la naturaleza o el esfuerzo humano por vivir en sociedad. La otra respuesta que aparece en la historia de la idea de progreso, se centra más bien en la situación moral y espiritual del hombre en la tierra, en su felicidad, su capacidad para liberarse de los tormentos que le infligen la naturaleza y la sociedad, y por encima de todo en su serenidad y su tranquilidad. Para esta corriente, el objetivo del progreso, el criterio del avance, es la consecución en la tierra de esas virtudes morales o espirituales y, en último término, el perfeccionamiento de la naturaleza humana» [60]. Será preciso poner fin a un concepto de desarrollo reducido a satisfacer solamente los deseos naturales.

III. HACIA UN AUTENTICO DESARROLLO

Situados en esta sociedad económica de tipo intervencionista con las consecuencias que va teniendo un falso desarrollo y en el ámbito de las democracias elitistas modernas, conviene describir las características fundamentales del auténtico desarrollo. Estas, como veremos, son principalmente antropológicas.

[60] NISBET, R., *Historia de la idea del progreso*, o.c., 20-21.

1 La preocupación por el propio destino

Puede constatarse en la sociedad moderna, quebrada por muchas desigualdades, que dentro del derecho de los hombres a participar activamente en la vida pública, sus posibilidades son mínimas Ha de aceptarse el que los pueblos del tercer mundo tienen derecho a participar en las decisiones políticas de sus respectivos países El hombre debe ser siempre el protagonista de su propio desarrollo (SRS 30)

La evolución de la vida pública no debe estar sólo en manos del Estado ni al servicio del mismo, sino al servicio del hombre [61] Este derecho a construir el propio destino ha de ser pleno, es decir, ha de extenderse a lo económico y social, al mundo cultural y espiritual, aunque el camino de este desarrollo auténtico sea largo y complejo, dada la intrínseca fragilidad del hombre y la situación precaria originada por el carácter mutable de la vida humana (cf SRS 38)

2 Sumisión del tener al ser

Es, pues, el hombre el que está comprometido en esta tarea En primer lugar, está comprometido el hombre en su dimensión individual y comunitaria, cultural y espiritual Los efectos de la sumisión al solo consumo o del ser al tener aliena al hombre de manera que la misma ciencia y progreso del hombre acaba aniquilándole Es el materialismo craso (SRS 28) el peor efecto del servilismo económico La consecuencia práctica es que «son relativamente pocos los que poseen mucho y muchos los que no poseen casi nada» (SRS 28) Sin embargo, el tener cobra sentido cuando esta al servicio de la maduración y del enriquecimiento del ser y de la realización de la vocación humana

En segundo lugar, la búsqueda del verdadero desarrollo ha de hacerse desde una dimensión religiosa y teológica Una lectura teológica de los acontecimientos que tenga en cuenta la naturaleza del desarrollo de manera que aparezca como una dimension esencial de la vocación del hombre, imagen y creatura de Dios, que tiene como tarea «ser» en el mundo y en la naturaleza y no frente al mundo o a la naturaleza De esta manera el hombre será siempre el protagonista de su propio desarrollo

Desde esta sumision del tener al ser, con una visión teologica del compromiso humano en pro del desarrollo, no desde el materialismo, podemos soñar con un «progreso indefinido» (SRS 31) en el

[61] MARITAIN, J , *El hombre y el Estado* (Madrid 1983)

que el hombre se encuentre como partícipe de la gloria divina en Jesucristo resucitado En este caso, al progreso lo llamamos desarrollo y tiene como nombre «desarrollo humano»

3 Desarrollo y unidad humana

El verdadero desarrollo ha de responder a la unidad de los tres niveles ya enunciados anteriormente el economico, el politico y el de los valores Entre ellos debera haber una unidad que responda a una escala de valores «Frente a los niveles explicativos del desarrollo como resultado de la inversión, será preciso recordar que la decision inversora tiene sus raíces no solo en el nivel tecnico-económico, sino también en el nivel político-social desde el cual se influye en la formación de esos precios o se orienta la inversion Mas aun, estas influencias, decididas en el seno de las instituciones insertas en ese segundo nivel, responden necesariamente a juicios, imágenes, preferencias o valores asentados en el tercer nivel» [62]

Asimismo, el desarrollo verdadero se mide por el parametro interior Aunque los bienes materiales son necesarios, sin embargo ellos mismos han de estar en situación de ser respuesta a la vocacion del hombre en Cristo El desarrollo pone como centro al hombre, imagen de Dios, por ello el desarrollo no esta tanto en el uso indiscriminado de los bienes cuanto «en la subordinación de la posesion, uso y dominio de los bienes a esa vocacion humana» (SRS 29)

De la misma manera, el auténtico desarrollo para ser pleno no solo ha de respetar los derechos de los hombres sino ademas ha de ser consciente del valor de estos derechos Este desarrollo sera autentico si se enmarca en el ambito del respeto a la naturaleza, especialmente en la diferente valoracion de los bienes y de la naturaleza y en su ordenacion dentro del cosmos, con la consideracion de la limitacion de los mismos y la atencion a la calidad de vida especialmente en zonas industrializadas

Por todo esto se puede afirmar que el autentico desarrollo ha de ser integral, plasmado en el respeto y promoción de los derechos humanos, personales y sociales, economicos y politicos, el que tiene en cuenta las exigencias morales, culturales y espirituales

IV PROPUESTAS MORALES AL DESARROLLO

Las siguientes propuestas morales ante el problema del desarrollo pueden enmarcarse en un doble reto aquel que nace de la crea-

[62] Sampedro, J L o c , 62

ción de una cultura del desarrollo y aquel que se deriva de la preocupación social de los seres humanos. Ambas pertenecen al desarrollo de las capacidades básicas del hombre: su ser social y su naturaleza cultural.

1. La cultura del desarrollo

La cultura del desarrollo no puede prescindir hoy de la dimensión ética. Para ver la finalidad del desarrollo se ha de plantear una «revisión fundamental de las concepciones filosóficas, éticas, antropológicas y por fin biológicas del hombre» [63].

Pero la reforma cultural del desarrollo no ha de atender solamente a esta dimensión negativa que nace de los complejos de la falta de bienes y del paro abundante. La verdadera cultura del desarrollo ha de provenir de la «fuerza necesaria que nace de convicciones profundas. No hay que tener miedo al futuro» [64]. Se deberá, por tanto, recuperar el reconocimiento de la centralidad del hombre y de los valores de la persona frente al dinamismo impersonal de la técnica y de la burocracia. El primado del hombre significa también el privilegio de lo cualitativo sobre lo cuantitativo, del ser sobre el tener, del espíritu sobre las cosas.

Pero a la vez se impone el descubrimiento del valor de la solidaridad en dimensiones que miran a las generaciones futuras. El discurso ético de los fines nos invita a fijarnos en los medios. Esto habrá que tenerlo en cuenta al tratar de la cultura en el proceso del desarrollo, sin olvidar los posibles desarrollos torcidos.

2. Conocimiento y preocupación social

Dado que el desarrollo tiene una dimensión dinámica, las propuestas éticas tendrán el carácter de provisionalidad y apertura al desarrollo integral del hombre. La primera propuesta puede ser caracterizada por un «mayor conocimiento y preocupación social». Desde esta preocupación, la respuesta principal se sitúa dentro de la tarea de la solidaridad. Esta recibe su sentido teológico y ético de la fraternidad.

Asimismo, el conocimiento y la preocupación social se han de traducir en una valoración moral de la realidad socioeconómica. «Por consiguiente, los responsables de la gestión pública, los ciuda-

[63] PECCEI, A., *L'ora della verità si avvicina. Quale futuro?* (Milán 1974) 92.
[64] Cf. SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso* (Madrid 1984).

danos de los países ricos, individualmente considerados, especialmente si son cristianos, tienen la obligación moral —según el correspondiente grado de responsabilidad— de tomar en consideración, en las decisiones personales y de gobierno, esta relación de causalidad, esta interdependencia que subsiste entre su forma de comportarse y la miseria y el subdesarrollo de tantos miles de hombres» (SRS 9).

La solución al problema del desarrollo no llegará añadiendo simplemente un sentido social a la teoría convencional del desarrollo. La solución exige una nueva teoría del desarrollo, donde quepa la valoración moral y el desarrollo de la capacidad de iniciativa de individuos y países. En esta solución, el hombre ha de sentirse integrado en la comunidad mundial y en el cosmos. Desde este ámbito, tres son las actitudes fundamentales existentes en las propuestas éticas al desarrollo:

a) Es necesario trabajar en la línea de un fortalecimiento del tejido social, en un desarrollo de nuevas formas de organización tendentes a alejarse de la burocracia y de la jerarquización: ONGs, asociaciones, movimientos.

b) Es preciso comprometerse con instituciones sindicales y políticas para reivindicar desde ellas, ante las diversas administraciones públicas, recursos en favor de las áreas en peor situación económica y social.

c) Es necesario replantearse la «racionalidad» del sistema económico-laboral convencional. Es urgente replantear el marco ético-filosófico de la economía actual, desvelando sus profundas miserias y esbozando la posibilidad de una economía más humana.

D) Ecología

Bibliografía: CAPRIOLI, A.-VACCARO, L., *Questione ecologica e coscienza cristiana* (Brescia 1988). FERRY, L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme* (París 1992). GALINDO, A. (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991). GUZZETI, G.B.-GENTILI, E., *Cristianesimo ed ecologia* (Milán 1989). HARDESTY, D.L., *Antropología ecológica* (Barcelona 1979). LINZEY, A., *Animal Theology* (Londres 1994). MARGALEF, R., *Ecología* (Barcelona 1981). MEADOWS, D.H., *Los límites del crecimiento* (México 1975). PARRA, F., *Diccionario de ecología* (Madrid 1982). PIKAZA, X., y otros, *El desafío ecológico* (Salamanca 1985). RANDERS, J.-MEADOWS, D.H., «The carrying capacity of our global environment», en DALY, H.E., *Toward a steady state economy* (San Francisco 1973) 283-305. RODD, R., *Biology, Ethics and animals* (Oxford 1992). SORABJI, R., *Animal minds and Human Morals: the origins of the western debate* (Londres 1993).

S. Grisolía afirmó en la tercera página de *ABC*[65]: «Sin duda el mundo, en este umbral del Tercer Milenio, tiene y debe afrontar problemas nuevos y magnitudes inquietantes, algunas de las cuales deberían incluirse en lo que pienso podría ser una nueva disciplina y cuyo título encabeza este artículo. Es decir, una gran parte de la Economía refleja problemas asociados a la Biología. Así, por ejemplo, debemos recordar el crecimiento desorbitado de la población mundial; los desastres ecológicos, especialmente el aumento de anhídrido carbónico; las grandes migraciones; la desigualdad de riqueza; el aumento de la longevidad, el aumento de los gastos sanitarios; la industria biotecnológica, especialmente la farmacéutica; la drogadicción; los pesticidas; la producción de alimentos, etc.». El autor sigue diciendo que surgirán problemas como el paro y la falta de ocupación para lo cual será preciso establecer nuevas formas de empleo, de ocupaciones y atender a las pensiones. Podremos decir que parece que una gran parte de la llamada ciencia económica tiene bases biológicas y no puede predecir simplemente por cálculos econométricos.

Entre los problemas que preocupan hoy a una sociedad positivamente en conflicto está «la cuestión ecológica». El horizonte de tratamiento es científico, filosófico y ético. La última dimensión, la ética, es reconocida y señalada no sólo desde la filosofía sino también desde la descripción y explicación científicas del mundo en el área de las disciplinas biológicas y desde la reflexión teológica. Lo afirman autores como O. Dreux, A.H. Hawley, E.J. Kormondy, R. Margalef, M.R. Mirade, E.P. Odum, G. Olivier, J. Terradas, N.M. Sosa[66]. Se trata de una opción ética no sólo secular, sino también religiosa, ya que el planteamiento se hace desde una actitud de fe que no excluye los caminos de la racionalidad. «El horizonte del hombre se va modificando —dice Pablo VI— partiendo de las imágenes que para él se seleccionan. En este dinamismo selectivo y humano hay una transformación continuada, consecuencia de la actividad humana que, en ocasiones, pone en peligro el auténtico desarrollo del hombre. Nos referimos a la "explotación inconsiderada de la naturaleza"» (OA 21). La ecología entendida no sólo como ciencia, sino también como resultado de la acción del hombre, pasa hoy por momentos de crisis. Supone, por tanto, y se ha convertido en un verdadero desafío y reto a la ética[67]. Por otra parte, «debemos aprender que nuestra felicidad

[65] GRISOLIA, S., *Bioeconomía*, Diario *ABC*, 28 de diciembre de 1994, p 3

[66] SOSA, N M , o.c., 23-25. Cf. AA VV., *Apuntes para una ética ecológica*, en *Mor* 17 (1994) 62-63 MORONI, A., «Ecología», en *NDTM* (Madrid 1992) 444-466. LA TORRE, M A., *Ecología y moral* (Bilbao 1993)

[67] Puede consultarse. Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral en nuestra sociedad *«La*

y nuestra salud no dependen tanto de los bienes materiales cuanto de los dones de la naturaleza y de las demás creaturas, de las relaciones humanas y de nuestra relación con Dios» [68].

El estudio no sólo se plantea en el marco de la teología católica sino también dentro de la reflexión ecuménica, como ha quedado de manifiesto en las diversas y múltiples asambleas ecuménicas del Consejo Mundial de la Iglesia y en la reflexión de sus teólogos [69], y en el ámbito judío, donde se estudia el fenómeno ecológico para mostrar que las leyes de la tradición talmúdica no olvidan esta realidad antropológica [70].

Esta reflexión se enmarca dentro de una sociedad que está en crisis y a la vez es causa del desequilibrio ecológico [71]. Nos detenemos, por tanto, en el análisis del lugar de la ética ante la ecología como desafío y como reto. No nos referiremos tanto al concepto-término «crisis» cuanto al de la ecología como problema y como cuestión, ya que esto recoge con mayor exactitud la respuesta acerca del lugar que ocupa el hombre en relación con las cosas y con los animales y a la descripción de la dimensión ética existente en esa relación.

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Aún no se ha extendido suficientemente en nuestro hemisferio la conciencia de que la técnica y la ciencia no bastan para solucionar el problema ecológico. Una predicación pseudoética realizada por algunos poderes económicos y empresariales [72] de ciertos foros inter-

verdad os hará libres» (Madrid 1991) n.1-20 RIAZA PEREZ, F., «La técnica contemporánea y su esencia: Reflexiones sobre algunas tesis de M Heidegger», en AA.VV., *Ecología y culturas* (Madrid 1988) 139-156 Puede encontrarse bibliografía amplia y extensa en GALINDO, A. (ed.), *Ecología y Creación Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991), y en VIDAL, M , *Panorama bibliográfico de moral 1990*, en *Mor* 50-51 (1991) 295-296 ARMENDARIZ, L , *¿Explotación de la naturaleza o armonía con ella?*, en *IgVi* 115 (1985) 11-27. PIKAZA, X., y otros, *El desafío ecologico* (Salamanca 1985) RUIZ DE LA PEÑA, J.L , *Fe en la creación y crisis ecológica*, en *IgVi* 115 (1985) 29-51

[68] Asamblea de Basilea 1989, Documento final (Madrid 1990)

[69] Cf. MOLTMANN, J , «La crisi ecologica pace con la natura», en CAPRIOLI, A.-VACCARO, L , o c , 137-154, VALL, H., «La integridad de la creación», en GALINDO, A , *Ecología y creacion*, o c., 237-294.

[70] SCHWARZSCHILD, S , *The unnatural Jew Environmental* (1984) 347-362.

[71] Cf CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, o.c , n 1. Cf. AA VV , *Para ser libres nos liberto Cristo* (Valencia 1990) VAZQUEZ, J M -GARCIA GOMEZ, A., *La moralidad pública a debate* (Madrid 1991).

[72] Así lo muestran las ponencias y aportaciones de «Third European Conference on Business Ethics, Business ethics and company size» (Universidad Bocconi, Milán octubre 1990).

nacionales ha puesto en nivel de igualdad la tecnología y el progreso con la consiguiente extensión del consumo y el sostenimiento de la ética a la mano invisible inherente en la economía, e incluso reclama la solución de todos los problemas que atañen al hombre, incluida la búsqueda de la felicidad [73].

Sin embargo, en otras escenas culturales y científicas europeas va extendiéndose cada vez más la conciencia de que la crisis ecológica y la crisis de la sociedad pueden ser atajadas únicamente desde la intervención de una ética que sea capaz de dialogar e incluso de controlar los programas económicos y científicos con el fin de humanizar la población. La ecología, entendida no sólo como ciencia sino también como resultado de la acción del hombre, pasa hoy por momentos de crisis [74]. Es la ética de la responsabilidad con el valor de la racionalidad y de la fuerza humanizadora la única capaz de humanizar [75]. Por otra parte, la atención prestada desde la ética y la teología, clave racional y humanizadora que investiga la urgencia y magnitud del deterioro ecológico, no permite que los sistemas religiosos recluyan las responsabilidades de conciencia al ámbito intimista huyendo de un problema que deshumaniza [76].

Son los propios cultivadores de ciencias como la biología y la sociología, la economía y la ecología quienes invitan a la teología a terciar en el debate [77]. Incluso las medidas políticas deberán depender de opciones éticas, ya que la razón ética es el peldaño anterior a la razón política, aunque ambas se sostengan en la racionalidad y en la fuerza humanizadora. Por eso, estamos seguros de que «en el próximo futuro tendremos que decidir la base ética sobre la que operar para utilizar lo imprescindible de un mundo con límites finitos» [78].

[73] SMITH, A., *Las riquezas de las naciones* (Madrid 1956). En esta obra puede verse con claridad cómo el mercado, en la visión capitalista, posee una mano invisible que funciona a pesar de los sentimientos más inesperados y al margen de los planteamientos morales.

[74] RIAZA PÉREZ, F., «La técnica contemporánea y su esencia: Reflexiones sobre algunas tesis de M. Heidegger», en AA.VV., *Ecología y culturas* (Madrid 1988) 139-156.

[75] CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca 1985) 155ss.

[76] SOSA, N.M., o.c., 138-139.

[77] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Fe en la Creación y crisis ecológica*, en *IgVi* 115 (1985) p.30.

[78] RANDERS, J.-MEADOWS, D.H., «The carrying capacity of our global environment», en H.E. DALY, o.c. (San Francisco 1973), 283-305. MEADOWS, D.H., o.c. (México 1975).

II. ORIGEN DE LA RAZON ECOLOGICA

Conviene situarse bien ante la ecología. Esta puede entenderse como una rama de la biología, como un sentimiento de amor y de cuidado de la naturaleza o de nuestra «casa-natural-grande», como un movimiento político y como expresión religiosa de la relación entre lo sagrado y lo profano. Esta reflexión es, sin embargo, fundamentalmente ética.

El concepto de ecología varía según el punto de partida en el que nos situemos. Fernando Parra lo entiende como la disciplina biológica que estudia los seres vivos en su último nivel de integración en los ecosistemas [79]. Margalef, asimismo, se acerca al tema definiéndolo como la «biología de los ecosistemas». Son clarificadoras sus palabras: «El verdadero nivel de atención de la ecología es el ecosistema entero. En ecología aplicada, a veces se invierte mucho el esfuerzo inútil en análisis de aspectos excesivamente parciales de su ecosistema, que están bajo el control de otros mecanismos que se ignoran completamente, porque sólo se reconocen y operan en un nivel más amplio al que no ponga atención» [80]. Martínez Rosa considera la ecología como la «razón de la biología que estudia las relaciones de los organismos o grupos de organismos con su ambiente, entendiendo éste como el conjunto de factores físicos externos que actúan sobre los seres vivientes».

Asimismo, en el marco cosmológico, se ha de considerar la dimensión de cercanía de todos los componentes de la naturaleza. El ambiente no es sólo el entorno, es algo más concreto. Es la organización de seres vivos en grupos interrelacionados entre sí y con los elementos no-vivos que les rodean (aire, temperatura, humedad, animales...) [81]. Todo esto no vive en el vacío sino en su interrelación y armonía. En este sentido es «el mundo experimentado por el individuo en cada momento en su espacio vital, que siempre incluye a la persona y a su ambiente, el hombre y sus circunstancias utilizando la expresión orteguiana. Es bien conocido que Albert Einstein luchó por formular lo que él llamó la "teoría del campo unificado", donde, según él, el campo es "una totalidad de hechos" que coexisten y que se conciben como mutuamente dependientes. Esto puede aplicarse también a la ciencia económica y a las ciencias sociales». En este

[79] PARRA, F., o.c. (Madrid 1982).

[80] MARGALEF, R., o.c. (Barcelona 1989). ID., «La ciencia ecológica y los problemas medioambientales», en AA.VV., *El desafío ecológico. Ecología y humanismo* (Salamanca 1985) 21-87.

[81] Cf. REGAN, T.-SINGER, P., *Animal Rights and Human Obligation* (New Jersey 1976). ARRANZ RODRIGO, M., *«Seréis como dioses.* Potenciación exógena de las capacidades cognitivas humanas y sus consecuencias», en GALINDO, A., *Ecología y Creación*, o.c., 37-58. FERRY, L., o.c. (París 1992).

sentido, «en el campo se genera una dinámica de grupos de marcada tendencia propositiva, pues el espacio vital se organiza en función de lo que el individuo o el grupo está intentando lograr» [82]. Por estas razones, el estudio ético sobre la ecología intenta articular una ecología que, contando con esta dimensión unificadora y unificante de los ecosistemas, llegue a unas dimensiones que van de lo particular a lo universal con el sentido de la armonía y las fuerzas de la interrelación e interdependencia.

Es necesario precisar bien el concepto de «naturaleza», ya que está presente en todo nuestro análisis ético. Al menos cuatro son los significados que podemos dar a este concepto:

— La naturaleza abarca todo el complejo de las realidades infrahumanas: los minerales, los vegetales y los animales. Incluye, por tanto, todo aquello que no es el hombre, es decir, el mundo de las cosas creadas.

— Se puede hablar de productos de la naturaleza como el resultado de las fuerzas que producen algo en combinación espontánea sin intervención del hombre, es decir, el resultado de la combinación de las fuerzas de los elementos infrahumanos.

— Se habla del concepto de naturaleza como talante del hombre y de su inclinación como ser histórico. Aquí se incluye todo el bagaje que ha recibido de su herencia y el resultado del dinamismo heredado [83].

— Por último, se habla de naturaleza como aquello que es propio del hombre, de su esencia y de su humanidad, es decir, aquello que le define y dice lo que es. En este sentido se dice que la naturaleza del hombre resulta de la unión del alma y del cuerpo. El hombre como ser de capacidades y de posibilidades y ser de necesidades, el hombre como ser precario e interdependiente. Desde aquí el «discurso teológico debe rehacer la lectura de la naturaleza como creación» [84].

En el conjunto de estos cuatro tipos de naturaleza aparece la dimensión de «potenciación exógena de las capacidades cognitivas humanas y sus consecuencias... Lo que la humanidad ha construido en los últimos decenios es una especie de armazón informacional externo, cuyo tamaño y poder aumentan de día en día de manera exponencial. Se puede hablar, por lo tanto, del surgimiento en nuestro planeta de una gigantesca superprótesis cognitiva. Una especie de excrecencia o prolongación exógena, de naturaleza colectiva, que

[82] Cf. TAMAMES, R., *La ética ecológica y la crítica de la sociedad productivista*, en *IgVi* 110-112 (1984) 127-138.
[83] Cf. GUZZETI, G.B.-GENTILI, E., *Cristianesimo ed ecologia* (Milán 1989) 115ss.
[84] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, o.c., 266.

puede ser utilizada, al menos parcialmente, por muchos individuos singulares. Ahora bien, las dimensiones y poder de esta superprótesis, unidos a su carácter exógeno, suscitan sentimientos ambivalentes en la humanidad, que comienza a entrever las consecuencias que puede tener sobre la propia especie y sobre su entorno» [85].

III. ECOLOGIA SOCIAL Y HUMANA

Las relaciones del hombre de hoy han llegado a interplanetarizarse. El hombre vive con la conciencia de ser «habitante» de una «aldea global», donde los medios de comunicación son el «areópago» moderno (RM 37) que en un instante nos posibilita la relación con los más lejanos y el conocimiento de lo trascendente, aunque con el peligro de parcializarlo.

Una sociedad es ecológica si mira al hombre inseparablemente unido a su aldea global. Este camino se ha de construir con fidelidad a los principios siguientes [86]:

— El reconocimiento de la sociedad ideal como aquella que no favorece el consumismo de los recursos no-renovables.

— Se ha de poder afirmar que no todo lo producido genera bienestar. Este necesita de unas dimensiones complementarias y básicas de la producción.

— El termómetro del desarrollo ha de ser la misma naturaleza en su sentido amplio, en el que el hombre es considerado como un ser personal, inteligente y libre.

— La cooperación internacional es imprescindible para asegurar el mantenimiento de los ecosistemas amenazados.

— Se ha de promover la participación ciudadana en una sociedad en la que cada individuo ha de formar parte activa de la misma.

— La misma sociedad ha de crear movimientos por la paz [87]. Esta ha de ser entendida no como mera ausencia de guerra, sino como expresión de la justicia.

En este contexto, promotor de la consecución de estos principios, está el hombre concreto como ser que obra conscientemente en cuanto ser en relación con las cosas y con los animales.

[85] ARRANZ, M., *Seréis como dioses*, o.c., 39ss.

[86] Una ampliación doctrinal y documental de estos principios puede encontrarse en las propuestas ecológicas de instituciones internacionales, asociaciones e iglesias. Cf. SOSA, N.M., «Ecologismo y ecología: un nuevo paradigma», en GALINDO, A., *Ecología y Creación*, o.c., 146. ID., *Etica ecológica*, o.c., 79-125. SAGREDO, J.L., *Programa de regeneración ecológica*, en GALINDO, A., *Ecología y Creación*, o.c., 146ss.

[87] HARDIN, G., «The Tragedy of the commons», en BELL, G. (ed.), *The Environmental Handbook* (N.Y. 1970) 133.

El hombre, en primer lugar, es el único ser capaz de obrar en libertad y capaz de saber que obra. Es importante situar el comportamiento humano frente a las cosas, a los animales y a la naturaleza. El hombre obra bien si lo hace según su propio ser, su propia naturaleza y desde su puesto como ser inteligente y libre.

El hombre, en segundo lugar, es un ser-con-las-cosas y con-los-vivientes. Se define como ser respecto a la naturaleza, con ella y para ella. Es un ser-con-los-demás. El hombre es un ser diverso, es una persona, es superior a los animales y a las cosas, ya que puede perfeccionar, destruir y fabricar otras realidades. Siendo él mismo solo, lo podrá hacer en el ámbito de un desarrollo armónico de todo el hombre y de todos los hombres. El hombre sabe lo que es por la razón y la conciencia.

El hombre es esencialmente diverso y superior a las cosas. Lo es por la capacidad y el principio espiritual que le capacita para separarse de los demás. Las cosas y los animales no tienen el fin de existir dentro de sí, sino fuera de sí mismos, es decir, en otros seres a los que están ordenados. El hombre es el fin de la realidad natural. Es aquel a quien la realidad material está ordenada y con quien las cosas y los animales adquieren sentido. De aquí que el hombre sea el único ser que pueda usar de las cosas con la medida necesaria [88].

Por todo esto, el hombre usará de las cosas respetando el ámbito de la armonía y las implicaciones del destino universal de las mismas. Este derecho se expresa con la conciencia de que es un derecho de todos los hombres para el desarrollo armónico de todo el hombre y de todos los hombres. Es un derecho de todos los hombres a transformar las cosas colocándolas en grado de servir siempre mejor a sus propias exigencias objetivas y es un derecho de todos los hombres a destruir lo que es irremediablemente dañino o de crear nuevos tipos de realidad material, respetando siempre el desarrollo armónico de todo hombre y de todos los hombres. Se puede resumir en los siguientes principios:

— El derecho a usar las cosas según sus posibilidades y según las exigencias objetivas del desarrollo humano.

— El derecho a transformar las cosas para ponerlas en grado de servir siempre mejor a las necesidades humanas.

— El derecho a destruir todo lo dañino al desarrollo armónico de todo hombre y de todos los hombres.

Hay razones para pensar que la crisis ecológica tiene su origen en la crisis moral de la sociedad. Esta situación va creando un estado de angustia en los habitantes del planeta. Estas angustias nacen del sentimiento de incapacidad ante el uso que se hace de la tierra con

[88] Cf. GUZZETI, J.B., o.c., 116ss.

las migraciones, el turismo, la vida agrícola moderna. Nacen, asimismo, del cambio de vida probado con el urbanismo, la desaparición de la cultura rural, la industrialización incontrolada, la especulación del suelo, la potenciación de la técnica, especialmente con las centrales nucleares, la destrucción de la naturaleza y del crecimiento económico, el control demográfico y la búsqueda de la calidad de vida [89].

El problema de la ecología social y humana se plantea en el marco de la crisis de la sociedad. El Acta Unica de la Comunidad Económica Europea nos sirve de punto de referencia en nuestro análisis a la hora de buscar referencias éticas en la crisis ecológica en el marco social: «La acción de la Comunidad en lo que respecta al Medio Ambiente tendrá por objeto conservar, proteger y mejorar su calidad: contribuir a la protección de la salud de las personas y garantizar una utilización prudente y racional de los recursos naturales. Las exigencias medioambientales serán componente de las demás políticas de la Comunidad».

Desde este marco deseamos ver cómo los valores del ecologismo se abrazan al humanismo del hombre nuevo [90]. Se trata no sólo de no hacer daño a nada ni a nadie, sino de emprender una acción positiva en favor de la vida dentro de nuestro ambiente y de las circunstancias, por utilizar la expresión orteguiana, de seres racionales, libres y conscientes en relación con el cosmos, con la humanidad y con la trascendencia.

IV. UN RETO A LA TEOLOGIA

La búsqueda de la lectura teológica de la realidad ecológica tiene una doble motivación: teológica y ética. Por una parte, como respuesta a la acusación lanzada al pensamiento y praxis judeocristiana en la que, desde el relato del Génesis (Gén 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del hombre como ser dominante y destructivo [91].

La lectura teológica busca sus raíces en el libro del Génesis y en las aportaciones que nacen del comentario de la constitución GS.

[89] COMMONER, B., *La povertá del potere. Crisi ambientale, crisi energetica, crisi economica: tre aspetti di unica crisi* (Milán 1976). APPENDINO, F., *Ecologia*, en *DETM* (Madrid 1980). DUMAS, A., *Crise écologique et doctrine de la création*, en *RScR* (1974) 566. BIRCH, CH., *Creation, Technology and Human Survival*, en *EcuRev* (1976) 66-79.

[90] JUAN PABLO II, *Paz con Dios creador. Paz con toda la creación*, en *Ecclesia* 2456 (1989) 17-21.

[91] En esta escuela acusatoria puede verse la obra de MEADOWS, D., y otros, *Más allá de los límites del crecimiento* (Madrid 1992). CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo* (Barcelona 1988) 43ss.

Van pasando los tiempos en los que la teología busca disculparse de las acusaciones lanzadas al cristianismo de promoción del deterioro de la tierra recordando aquellos textos bíblicos que prescriben el descanso de la tierra cultivable cada siete años (Lev 25,2-5), el reposo de los animales (Ex 23,12) o el cuidado de los árboles (Dt 20,19ss) [92]. Hoy, las razones en favor del ecocristianismo bíblico se centran en el análisis de los pasajes del Génesis situándolos en el contexto de los capítulos 1-11.

Pero, en nuestro tema, interesa centrar la reflexión en el segundo aspecto sobre la dimensión ética. El estudio ha de fijarse en la búsqueda de las posibles salidas a la crisis [93]. En concreto, la dimensión moral de la ecología debe acercarse a analizar todos aquellos comportamientos, especialmente los armamentísticos, que destruyen la naturaleza movidos por una acción voluntaria de los hombres, como la contaminación ambiental, los usos bélicos de la energía nuclear, ya que «la lucha por la justicia debe incluir la lucha por la ecología... para afirmar la práctica más elemental de todas: un ambiente habitable para las futuras generaciones» [94].

La aportación al tema de la fundamentación de la responsabilidad ecológica desde el campo ético y teológico se centra en señalar como raíz del problema el distanciamiento del hombre respecto a la naturaleza, debido a la aparición y auge de la racionalidad científica moderna; la exacerbación de tal racionalidad supone una ruptura con el mundo y con Dios. Ante un paradigma contemporáneo prometeico, dominante en las sociedades desarrolladas, en el que se invierte la relación hombre-naturaleza, y ante el modelo de reacción, de tipo cosmocéntrico y panvitalista, que tiene como referencia no ya ninguna antropología, sino la mera biología, el pensamiento cristiano propone un paradigma humanista creacionista [95].

V. INTERPELACION A LA ETICA

Numerosos son los acontecimientos destructores de la naturaleza y de las relaciones humanas que se presentan como interpelación a

[92] Cf. Ruiz de la Peña, J.L., o.c., en Pikaza, X., y otros, o.c., 32-33.

[93] Cf. Revista *Ciervo* n.418 (1985), Revista *Iglesia Viva* n.115 (1985). La relación entre ética y Doctrina Social de la Iglesia puede verse en Flecha, J.R., «La ecología», en Cuadrón, A., o.c., 259-272. AA.VV., *O cristão e o desafio ecológico* (Coimbra 1993).

[94] Tracy, D.-Lash, N., *El problema de la cosmología. Reflexiones teológicas*, en *Conc* 186 (1983) 441.

[95] Cf. Sosa, N.M., o.c., 134; Ruiz de la Peña, J.L., *Fe en la creación y crisis ecológica*, en *IgVi* 115 (1985) 47-51. Id., *Teología de la creación*, o.c., 175-198. Id., *Crisis y Apología de la fe. Evangelio y Nuevo milenio* (Santander 1995) 238-267.

la ética. Esta llamada a la reflexión ética y a la praxis moral se enmarca en el contexto de la búsqueda de un mínimo ético que recoja los diversos modelos que aparecen en nuestro entorno social con su propia fundamentación filosófica e ideológica [96], con aquellos que tienen una ventana abierta a la solidaridad, con el uso de la facultad de la racionalidad y con el ejercicio de la justicia social [97].

Este fenómeno afecta a la humanidad. Por ello la solución ética se desarrolla en la tensión entre la precariedad del hombre y su interdependencia y en la complejidad de los modelos de necesidades humanas [98]. La organización de la masa humana camina por un régimen de expansión más que de compresión, por parafrasear a Teilhard de Chardin. ¿No habría que buscar un equilibrio y una armonía entre ambas en la relación del hombre con la naturaleza y con el cosmos? La ética tiene mucho que decir en este asunto:

1. Modelos éticos como intentos de respuesta

1.º *El «homo socialis».* El modelo del «homo socialis» mira a la concepción del hombre como ser social y relacional. Atiende al hombre en su relación con la trascendencia, con el cosmos y con sus semejantes. Tiende a compartir los bienes entre quienes tienen más y los que carecen de ellos. La fundamentación es la comunicación de bienes como fruto del destino universal de los mismos. Este modelo se basa en el principio del destino social de los bienes y tiene como objetivo primero el respeto de la dignidad de la persona humana. Este modelo se define por la vida de tensión entre el ideal a conseguir y la realidad de la debilidad del hombre.

2.º *El «homo oeconomicus».* Este modelo subraya que el hombre es un animal individual que se identifica con sus aspiraciones a través del estímulo y la competitividad. Piensa que al buscar el bien particular construye el general. El «homo oeconomicus» es un ser unidimensional que busca el interés propio. La relación entre los hombres es la de lucha por lograr su objetivo ante la escasez de los medios y de los bienes. Se rige bajo el principio de la máxima ganancia y provecho explotando los diversos factores de producción (capital, trabajo) naturales y artificiales. Su filosofía es la del racionalismo individualista y tecnócrata [99]. Este modelo ha de atender a la explotación del hombre por el hombre, ya que conduce a la concen-

[96] SCHULTZ, R.-HUGUES, J. (eds.), *Ecological Consciousness* (Washington 1981).
[97] SOSA, N.M., o.c., 80-82.
[98] TAMAMES, R., *Ecología y Desarrollo. La polémica sobre los límites al crecimiento* (Madrid 1985).
[99] CLEMENT, O., *Sobre el hombre* (Madrid 1983).

tración del poder y se aleja de las posibilidades de cooperación y de participación. La economía de mercado destruye al otro y lo otro, ya que en este sistema, en su sentido más puro, aparece la ley del más fuerte, capaz de destruir la «propia casa», con la desaparición del género humano (SRS 14 y 40) y con la toma de conciencia de la unidad del destino del planeta azul [100]. Como consecuencia, en los países en vías de desarrollo se inicia el debilitamiento de la autonomía política y económica en favor de los intervencionismos internacionales [101].

3.º *El «hombre colectivo».* Su camino es la supresión de las clases mediante la lucha de las mismas. Aquí vence la «clase» más fuerte. Siempre que se piensa en los contrarios se hace bajo la dialéctica del enfrentamiento. Su camino es la planificación y la lógica interna del materialismo histórico, en el que al igual que en el pensamiento hegeliano «lo real es lo racional». Su finalidad es la de acabar con la servidumbre y con la explotación para llegar a la igualdad a través de las relaciones de producción entre iguales. La persona es un medio y el arma es la burocracia.

4.º *El hombre nuevo: «hombre lúdico».* La relación amor-interés-cooperación que se desprende de los modelos anteriores nos invita a pensar en la aparición de un hombre nuevo, el hombre del futuro, que presenta nuevas figuras y maneras en la relación con la naturaleza. En este hombre se va a respetar la imposibilidad de compartimentación de lo humano. Hay un campo extenso de relaciones humanas recíprocas y de relaciones de la humanidad con el resto de la naturaleza.

2. El camino de la solidaridad

Recogiendo el elemento amor-cuidado en las relaciones con la naturaleza, sin olvidar y sin absolutizar los otros dos elementos —el interés y la cooperación—, aparece la opción por la fraternidad-solidaridad. Seguir este camino exige considerar en la ecología una superioridad evidente sobre la economía. La economía es el tratado de la «casa pequeña» y la ecología es el tratado de la «casa grande» que es la naturaleza. En las relaciones vitales de las especies y del medio hay toda una serie de normas que están por encima de las que los hombres hemos dado a través de la economía, de la política y del derecho. La ventana de la solidaridad nos introduce en la ética como espacio y como lectura de la cuestión ecológica.

[100] MARGALFF, M., *Ecología* (Barcelona 1989).
[101] SOSA, N.M., *Ecologismo*, o.c., 79ss.

Sin esta solidaridad aumentarán las desigualdades y las injusticias, la opresión y otros males sociales como la miseria, el hambre y la muerte [102]. Estas exigencias de solidaridad se expresan mediante la emancipación y la independencia-autonomía de los pueblos en lucha contra el subdesarrollo y por la liberación política. En este sentido, esta liberación ha de ser diacrónica, es decir, ha de mirar a las generaciones presentes y futuras. Lo que nuestros padres nos dejaron lo hemos recibido en usufructo y hemos de transferirlo a las generaciones futuras. Esta solidaridad será el asiento de los derechos ecologistas como derechos propios de toda la sociedad [103].

Todo ello es un signo de responsabilidad común [104]. Es una acción creadora del hombre cuyo ejercicio solidario y responsable ha de realizarse mediante el reconocimiento de los otros como personas, mediante la afirmación pública de cada persona en el ámbito nacional y las consideraciones de las relaciones internacionales de que los bienes están fundacionalmente destinados a todos los hombres.

3. La racionalidad como contemplación ética de lo ecológico

La ética ecológica necesita de la razón para contemplar la amplitud y la profundidad de su discurso. Su cosmovisión afecta a los elementos fundamentales de la existencia en los que el hombre es el sujeto de la relación con la naturaleza. En este sentido, la calidad de vida en el proceso de humanización ha de insertarse en una auténtica antropología ecológica [105].

Esta calidad de vida ha de fundarse en una formación y en un aumento de la conciencia ética que tengan su origen y referencia en la responsabilidad, tanto en política medioambiental como en enfrentamientos a estructuras básicas y a problemas de política social de tipo nacional e internacional [106].

Ante una ciencia y una técnica que a veces pueden provocar la destrucción de la naturaleza, es la mediación humana la única que puede hacernos cambiar. «En una cultura en la que el hombre se instituye de forma mecanicista como el sujeto de un mundo transfor-

[102] JUAN PABLO II, SRS 38-39. GALINDO, A., *Hacia una nueva mentalidad*, o.c., 321-344.

[103] GUTIÉRREZ, G., «La alternativa ecologista. El arte de la impotencia», en AA.VV., *Ecología y culturas*, o.c., 231ss.

[104] Cf. JUAN PABLO II, *Paz con Dios, paz con toda la creación*. Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1-1-1990), en *Ecclesia* 2456 (30-12-1989) 1929-1933.

[105] Cf. HARDESTY, D. L., *Antropología ecológica* (Barcelona 1979).

[106] QUESADA CASTRO, F., *Etica y ecología*, en *Lai* 63 (1983) 47-55.

mado en puro objeto, en un mundo en el que encontramos enormes desafíos ecológicos, una crisis del sujeto, una crisis de conciencia, una crisis de valores éticos», a pesar de todo esto, es necesario creer, aunque no se tenga otro apoyo que una decidida convicción nacida de la mediación humana, «que todo lo salvado tiene que ser de esencia superior a lo amenazado» [107].

4. El ejercicio de la justicia social

El hombre vive en tensión dentro de una doble dimensión [108]. Por una parte, con la ciencia desea avanzar en el dominio de la naturaleza. Por otra, intenta progresar en la esfera sociopolítica en la relación entre los hombres. En este ambiente, como exigencia de la regulación ética de la crisis ecológica nace la aspiración general hacia la justicia social entre individuos, clases y naciones. La idea misma de justicia no tiene sentido si no es por la regulación de los recursos naturales. Esta llamada al ejercicio de la justicia social se funda sobre la persuasión de que cada ser humano y cada pueblo tiene derecho estricto a desarrollarse y a usar aquellos bienes que le son necesarios. Nos estamos refiriendo a la enseñanza de la Doctrina Social sobre el destino universal de los bienes.

Esta exigencia de regulación ética va más allá de la justicia cuando aparece no como algo facultativo sino como rigurosamente necesario. Así aparecerá como un ideal político, ideal de liberación y de respeto religioso. Para percibir que toda decisión ética es respuesta a la llamada desde la justicia, se debe tener en cuenta aquello que tiene su origen en la ciencia positiva respecto a lo físico, biológico y humano, y el uso de una escala de valores que tenga presente la visión global sobre el destino del hombre y su relación con la naturaleza. El problema suele estar en la radical y cuestionable separación en el hombre de la acción y del conocimiento donde las cosas están y pueden ser manipulables por el sujeto.

VI. LA RESPUESTA ETICA

Tanto la ciencia como la praxis ecológica van acompañadas de un camino ético. La solución de los problemas planteados en este campo no puede hallarse con todas las ofertas éticas aparecidas en la sociedad actual. En algún caso aparecen ofertas antiecológicas, co-

[107] AA.VV., *Ecología y culturas*, o.c., 142ss.

[108] MENÉNDEZ UREÑA, E., «Trabajo y cultura como formas de humanización», en AA-VV., *La calidad de la vida en el proceso de humanización*.

mo aquella que sigue el principio del «Fin justifica los medios». Por ello ofrecemos los siguientes puntos de referencia:

1. Opciones éticas

1.ª Algunas opciones ponen en oferta la figura de un *antropocentrismo prometeico* donde el hombre es considerado como conquistador de la naturaleza y como cerebro del cosmos. Esta actitud tiene su origen en la absolutización de los avances de la ciencia y de la técnica que ha ido emancipando al hombre de los condicionamientos impuestos en el pasado por las fuerzas de la naturaleza. Estamos ante la ética de la primacía del sujeto, donde la libertad del hombre es el primer exponente con espacio suficiente para ejercer la voluntad de dominio [109].

2.ª Asimismo la sociedad actual cuenta con una opción contraria a la anterior, en la que se propone el derrocamiento del *antropocentrismo* y la recuperación de un nuevo «cosmocentrismo panvitalista». En este caso se trata de establecer el equilibrio entre el hombre y la naturaleza extendiendo la conciencia de que la humanidad es un caso más de la evolución biológica [110].

3.ª Más difícil de entender es la oferta del indiferentismo en clave de «levedad del ser», entre la que encontramos los escritos de Kundera y U. Eco. Aquí ni la naturaleza ni el hombre ni Dios tienen lugar [111]. Es la indiferencia y la increencia en clave de «levedad». Todo carece de importancia. En este nivel, la historia del hombre es juego y todo levedad. Con ello el hombre se siente con el derecho de aprovecharse de todo o de «dejarse caer en el vacío».

4.ª Con el *humanismo creacionista* nos reflejamos en una oferta ética que trata de desmitificar tanto al hombre como a la naturaleza y de dar un sentido desde la libertad frente a las tres posturas anteriores. Aquí, Dios es propuesto como el reconocimiento del auténtico centro de la realidad. La afirmación de un Absoluto «absoluto» de quien todo depende nos lleva a encontrarnos con un Dios que quiere al hombre como fin, no como medio ni como fin último, de manera que el hombre y el cosmos tienen un lugar propio dentro de este mundo creado.

[109] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la Creación*, o.c., 194-199. CLEMENT, O., *Sobre el hombre* (Madrid 1983) 164s.

[110] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La antropología y la tentación biologista*, en *Communio* (1984) 508-518.

[111] KUNDERA, M., *La insoportable ligereza del ser* (Barcelona 1984). ID., *El libro de la risa y el olvido* (Barcelona 1986).

5.ª Por último aparece el *objetocentrismo* como visión moderna del teocentrismo medieval y del antropocentrismo renacentista. El hombre cae por este camino en una egolatría consumista. La economía del capitalismo intervencionista busca producir para calmar la demanda existente y satisfacer las necesidades creadas por el mismo capitalismo. Lo que se produce está programado. Lo que se va a producir es lanzado simbólicamente al mercado mediante la propaganda en busca de la satisfacción de una necesidad artificial. Así nos encontramos en las sociedades industriales con un nuevo tipo de pobreza: el que afecta a la dignidad humana. Se trata de una pobreza del «ser» más que del «tener».

2. Principios éticos

La ética es luz y es estilo, es camino y es sentido. Es la vida del hombre adulto, síntesis de la ética de la convicción y de la responsabilidad [112]. Es la convicción que nace de lo humano más genuino y es la responsabilidad del sentido cristiano propio del hombre que vive en Cristo, que con su Redención se hizo responsable de la humanidad. Una dimensión ética humana aporta a la cuestión ecológica unos principios que sirven «para guiar a los hombres para que ellos mismos den respuesta, con la ayuda de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (SRS 1).

1.º *La búsqueda del bien común.* Los bienes de la naturaleza tienen un destino universal entendido en sentido temporal y espacial. Desde la concepción que aparece del bien común se comprende la cuestión ecológica, ya que no existe bien común mientras existan individuos que no tengan las condiciones necesarias para lograr con plenitud y facilidad su propia perfección.

2.º *La justicia distributiva.* Del principio del destino universal de los bienes también nace la necesidad de la búsqueda de una justa distribución de los mismos. Para ello ha de potenciarse la interdependencia y la solidaridad entre los pueblos (SRS 38) y ha de fomentarse la conciencia de que la supervivencia de la humanidad no será realidad sin la justicia distributiva. La razón está en la igualdad de todos en cuanto al derecho a los bienes para cubrir las necesidades.

3.º *Actitud de coraje y de esfuerzo.* Frente a las estructuras de pecado ecológico es necesaria una actitud de fe-coraje y de vivir con

[112] WEBER, M., *El político y el científico* (Madrid 1979) 163. GUZZETI, G.B.-GENTILI, E., o.c.

una ascética de supervivencia. Es la mística del sacrificio que hace de la necesidad una virtud. Se impone una metanoia laica [113]. El modelo de ascesis es Cristo que no alardeó de su rango sino que se presentó como el creador solidario con la creación. Su señorío sobre el mundo consistió en promover el mundo, alimentar, curar y liberar al hombre.

4.º *Hacia una sociedad solidaria y subsidiaria.* En la sociedad mundial se puede crear una conciencia moral con la convicción de que hay que respetar unos mínimos éticos universales. «Una moral ecológica es una moral de solidaridad de la especie» [114]. Los bienes de la tierra son propiedad común de todos los habitantes [115], pero como son limitados y escasos hay que administrarlos con criterios de justicia [116]. Por ello, hay que fomentar la responsabilidad ecológica y una honestidad rigurosa [117].

5.º *Responsabilidad y participación.* Por último, este principio nace del ámbito de la interioridad orientado al exterior desde la libertad responsable de la especie humana. La crisis ecológica nos revela que no hay buena ciencia sin buena conciencia [118]. Frente a los problemas ecológicos de hoy la solidaridad exige el reto de sentirse responsable de todos.

VII. PROPUESTAS DE FUTURO

Con las ofertas y modelos éticos y los principios señalados ante la nueva situación que plantea la ecología con la base en una cosmología y psicología necesarias para abarcar la ecología en su dimensión cósmica y humana, han de establecerse unos caminos de futuro que sean asequibles al hombre actual y preparen la acción del futuro.

1.ª **«No se justificarán ni la desesperación, ni el pesimismo ni la pasividad»** (SRS 47)

Se debe huir de posturas ingenuas y débiles como la desesperación y el alarmismo, igual que de aquellos que miran la ciencia de forma irracional y al hombre como esclavo de la misma naturaleza.

[113] AA.VV., *Questione energetica e questione morale*, en *EDB* (Bolonia 1990) 86ss.
[114] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., o.c., 45.
[115] SANTO TOMAS, *STh* q.66 a.2. Cf. LEON XIII, RN 16.
[116] Carta de los obispos de las Islas Baleares, *Ecología y turismo en las Islas Baleares*, en *Ecclesia* 2486, 28 de julio de 1990, 1134-1142.
[117] Cf. MOLTMANN, *Para una reforma ecológica*, en *SalTe* 115 (1990) 210.
[118] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., o.c., 26.

Los discursos apocalípticos hacen un flaco servicio a nuestra sociedad.

2.ª «Vamos en el mismo barco» y «Sólo tenemos una tierra»

Se ha de tomar conciencia de que la solución de los problemas de contaminación y del reparto de los bienes ha de ser global y mundial. Se ha de hacer desde la solidaridad, mirando al papel que se ha de desempeñar dentro de las organizaciones internacionales. Para ello han de crear «pactos de Estado» y pactos internacionales por los que se favorezca la participación de todos los entes sociales preocupados por la ecología. Se han de delimitar las políticas preventivas, potenciar la coordinación de todos los entes ecologistas, tanto los naturales como los institucionales.

3.ª Convicción de la limitación de los recursos naturales. Algunos no renovables (SRS 34)

La finitud de los recursos hace necesaria una política global de explotación internacional. Se ha de crear conciencia de la necesidad de un Nuevo Orden Internacional, «es urgente el establecimiento de bases concretas de un NOEI en el que sean suprimidas las relaciones desiguales entre países ricos y países pobres» [119]. De esta manera no aparecerán los que implantan sus multinacionales aparentando ser los héroes que proporcionan trabajo y desarrollo a costa de mano de obra barata, materias primas excelentes, no contaminando su propio país, pero destrozando la naturaleza de todos.

4.ª Controlemos el «homo oeconomicus», o el control del consumo

Tanto la explotación de recursos como la contaminación han de ser controladas. Antes habrá que lograr una igualdad y control del consumo, de los recursos y de la energía. Para ello, «se ha de tomar conciencia de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos e inanimados —animales, plantas, elementos naturales—, como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas» (SRS 34). Es preciso cambiar el modelo de sociedad

[119] GALINDO, A., *Hacia una nueva mentalidad*, o.c., 334-341.

manifestando con claridad la injusticia sobre la que está fundada la riqueza y la pobreza de los países desarrollados y subdesarrollados.

5.ª «El tener al servicio del ser»

La posesión ha de respetar la calidad y la ordenada jerarquía de los bienes que se tienen (SRS 28). No se trata de ir en contra del progreso, sino de un consumo o consumismo que comporta tantos «desechos» o «basuras» (SRS 28). Se trata de apostar por la calidad de vida y por la humanización de la humanidad, y de optar activamente por un nuevo modelo de civilización. El modelo existente no nos interesa porque no sirve. Necesitamos crear un nuevo modelo basado en la cooperación, en la participación y en la mejora de la calidad de vida frente al modelo presentado como ideal basado en la competitividad y en el progreso indefinido.

6.ª «Anthrópos» en diálogo con «oikós»

Las relaciones entre el hombre y la naturaleza se miden por leyes biológicas y mortales. La defensa de la naturaleza no es un fin en sí mismo sino que va orientada al equilibrio entre el hombre y el «medio» para hacer un mundo en su doble sentido: mundo de los hombres y mundo de hombre-creación, y mejorar la calidad de vida. Desde este equilibrio tiene sentido apostar por la paz y crear cauces reales y operativos que lo hagan posible. Todo esto va a exigir del hombre hacer evolucionar el concepto de propiedad, el sentido de los bienes libres y de ciudad en su relación con el ambiente y estar dispuesto a practicar todo tipo de objeción moral.

La cuestión ecológica es reflejo de la crisis moral de la sociedad, a la vez que ha provocado una crisis sociológica. Los caminos de solución han de provenir de «una sociedad viable» [120] construida, como hemos visto más arriba, por criterios de una solidaridad que atienda a los habitantes del presente y a las generaciones futuras. Esta solidaridad ha de estar cargada de un contenido de fraternidad propio de la dimensión ética del hombre «que controle las posibilidades científicas, guiando su empleo en favor de toda la especie humana y moralizando las fuerzas políticas y económicas» [121].

Este camino ético ha de renovar las conciencias hacia una auténtica conversión ecológica donde, por una parte, Dios, el hombre y la

[120] BIRCH, CH., *Creation*, o.c., 83.
[121] RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, o.c., 246.

naturaleza aparezcan en comunicación y el hombre se lance al compromiso y a la acción. De tal manera que si no se llega a la reconciliación, entre hombres y naturaleza y a la vez la reconciliación entre los hombres, todos perecerán o se llegará pronto a la «muerte ecológica universal».

CAPÍTULO XII
LA MORAL ANTE LOS SISTEMAS ECONOMICOS

BIBLIOGRAFIA

BENNASSAR, B., *Moral para una sociedad en crisis* (Salamanca 1986). GIMÉNEZ RODRÍGUEZ, R., *Entre el realismo y la utopía. La ética social cristiana en la obra y en el pensamiento de Ricardo Alberdi* (Madrid 1992). GIRARDI, G., *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca 1971). GONZÁLEZ FAUS, I., *El engaño de un capitalismo aceptable* (Santander 1982). MENÉNDEZ UREÑA, E., *El mito del cristianismo socialista* (Madrid 1981). RINCÓN, R., *Los sistemas económicos*, en CUADRÓN, A.A., o.c. (Madrid 1993), 587-611. SNAVELY, *Teoría de los sistemas económicos. Capitalismo, socialismo y corporativismo* (Madrid 1976). SWANN, D., *Introducción a la economía* (Madrid 1974). UTZ, A., *Neoliberalismo y neomarxismo* (Barcelona 1977). VIDAL, M., *Juicio ético al capitalismo después del comunismo* (Madrid 1994).

Aunque es verdad que los sistemas económicos no pueden solucionarlo todo (MM 213), sin embargo han tenido y siguen teniendo una gran importancia en la búsqueda de la valoración ética de la economía. De todos modos, la absolutización actual de la economía no sólo hay que buscarla en los sistemas económicos sino en su relación con los sistemas éticos culturales (CA 39). Por esto es preciso descubrir las motivaciones éticas que aparecen dentro de la misma economía, ya sea como ciencia, ya sea como sistema económico.

En el presente capítulo, después de presentar el capitalismo y el socialismo como sistemas económicos analizando sus raíces y origen y las diversas formas en que se han configurado ambos sistemas, pasamos a hacer una valoración ética desde sus movimientos internos, bajo la clave de la antropología subyacente y en relación con la enseñanza del Magisterio de la Iglesia. Al final, presentamos algunas cuestiones abiertas en lo que se refiere a las soluciones técnicas, democráticas, liberadoras y utópicas que pueden derivarse de la experiencia económica de estos dos sistemas.

I. LOS SISTEMAS DE PRODUCCION

Entendemos por *sistema económico* aquel «conjunto de sujetos económicos que cooperan entre sí para resolver los problemas eco-

nómicos de la producción y del consumo»[1] o aquellas relaciones estructurales, técnicas e institucionales que configuran la organización económica de una sociedad[2] Se trata, por tanto, de un determinado estilo de organización de la economía

Siguiendo las teorías de Sombart[3], se puede afirmar que todo sistema económico contiene tres elementos fundamentales el espíritu o las motivaciones de la actividad económica, la forma o los factores sociojurídicos que la conforman, y la sustancia o el conjunto de procedimientos mediante los cuales se transforman los bienes económicos

La complejidad de la actividad económica hace que sean varios los sistemas económicos existentes según el estilo de las estructuras, de las técnicas y de las instituciones que usen No obstante, dos son los sistemas económicos ya tradicionales que surgen como intentos de respuesta a los problemas que plantea la industrialización. En todo caso, los sistemas económicos, para ser tales, responden a las preguntas siguientes

1. ¿Qué bienes hay que producir?
2 Cantidad que hay que producir.
3 En qué forma producir
4 Para quién se produce o cómo han de ser distribuidos los bienes[4].

Pero atendiendo a la distinción de la propiedad de los factores de producción nos encontramos con los sistemas económicos siguientes

En un primer momento la organización económica en la historia ha variado. Desde una economía familiar se ha pasado por el sistema gremial a la forma colectivista y capitalista de la economía La economía patrimonial cerrada es aquella en la que todos trabajan indistintamente para el clan o para la familia El sistema de artesanía, propio de la época medieval, es aquel en el que los artesanos libres y propietarios ocupan el principal medio de producción Y los gremios son las agrupaciones que rigen la calidad de los productos, de los salarios y de los precios Ya en época moderna nace el sistema mercantilista, el capitalista y el colectivista, y hoy se habla de economías mixtas, de capitalismo social y de socialismos democraticos.

De todos modos se puede decir que no existe un sistema económico puro, ya que unos tienen elementos de otros, todos están en continua evolución y, como consecuencia, siempre se conservan ele-

[1] NAPOLEONI, C , *Curso de economia politica* (Barcelona 1977) 37
[2] Cf SAMPEDRO, J L , *Las formas economicas de nuestro tiempo* (Barcelona 1975) 103
[3] SOMBART, W , *El burgues* (Madrid 1979)
[4] SAMUELSON/NORDHAUS, o c , 28-29

mentos del pasado Sin olvidar el *Mercantilismo simple* o aquel sistema en el que los sujetos económicos son a la vez propietarios y trabajadores de los medios de producción, podemos detenernos en el análisis de los dos sistemas más influyentes en el presente

1.° *Capitalista* En éste existe separación entre trabajo y propiedad de medios de producción al darse en él sujetos que trabajan, propietarios de las materias primas o recursos naturales y propietarios de los medios de producción Su estructura ideológica nace en los siglos XVI-XVII y se define por la utilización del capital-moneda como medio de producción en competencia y en búsqueda de equilibrio con las características iniciales siguientes·

La economía de mercado, donde en los centros de intercambio domina e influye la ley de oferta y demanda, la economía de empresa, donde su actividad se orienta hacia el mercado, convirtiéndose en un intermedio entre producción y consumo, y la economía de precio y moneda, en la que el Estado interviene invariablemente

2 ° *Sistema colectivista* Existe separación entre trabajo y medios de producción. El propietario de estos últimos es el colectivo Según la propuesta marxiana, con base hegeliana, todas las instituciones económicas, sindicatos, corporaciones, manifestaciones economicas y políticas del Estado o conflictos de clases están en movimiento o son una fuente de movimiento

La valoración ética que debemos hacer ha de situarse en la lógica interna de los sistemas. El juicio variará *a)* según se reconozca o no la propiedad privada de los medios de producción, *b)* según se permita o no la creación de empresas particulares o se deje libertad de iniciativa privada, *c)* y según se acepte o no la distribución de beneficios atendiendo a todos los factores de producción y de distribución [5]

El capitalismo puede estudiarse desde diversas perspectivas tautológica, tecnológica, sociológica, cultural y económica Las variantes pueden ser y son significativas Teniendo en cuenta la existencia del capitalismo desde los primeros momentos manchesterianos hasta el neocapitalismo actual, se trata de un fenómeno no sólo económico sino que a la par es sociológico, jurídico y cultural Tras del capitalismo hay un pensamiento, una ideología y una forma de ver la vida. Así entendemos que el capitalismo constituye una organizacion económica compleja que desemboca en una situacion social peculiar y en un contexto político específico

Nos sirve de introducción una breve síntesis de la evolucion de los problemas económicos hasta que se plantea la cuestión social a

[5] DOMINGUEZ DEL BRIO, F , «Capitalismo y socialismo», en *Enciclopedia practica de economia* VIII (Barcelona 1985) 122ss

la que quiere dar respuesta tanto el capitalismo como otros sistemas económicos en el siglo XVIII. El cuadro siguiente puede iluminar nuestra reflexión:

Principios económicos	Edad Media (XI-XVI)	Capitalismo (XVI-XIX)
1. Finalidad de la actividad económica.	Proveer bienes necesarios para una vida virtuosa.	Producción de la máxima cantidad de bienes posibles.
2. El trabajo.	Es camino de salvación.	Es medio de acumulación de capital.
3. Honradez.	Para no ofender a Dios.	Para mejorar el crédito.
4. Riqueza.	Se adquiere para la necesidad propia.	Ilimitada.
5. Ingresos superfluos.	Dedicarlos: *a)* a los necesitados. *b)* para hacer obras útiles para dar trabajo.	Ninguna obligación.
6. Precio.	Justo.	El máximo.
7. Salario.	El justo: tiene que permitir al trabajador vivir dignamente.	El mínimo, aunque esté por debajo del mínimo fisiológico.
8. Comercio.	Tolerado: mal visto, por considerarse improductivo.	Todo lo que da beneficio está justificado.
9. Interés por préstamo.	Prohibido.	Justificado.

Como puede verse en esta comparación del valor dado a los principios económicos en la economía medieval y en el capitalismo, la evolución de los mismos presenta una imagen del hombre y de la actividad económica muy diversa.

II. EL CAPITALISMO [6]

Entendemos por sistema capitalista aquel «sistema económico fundado en el predominio del capital como factor de producción y en el que sus poseedores, con su poderío, controlan la evolución económica e influyen en el propio marco institucional» [7]. La plataforma de conocimiento científico que nos ayude a presentar una valoración ética pasa por el análisis del origen, raíces e ideología que subsisten en el capitalismo así como su evolución y cambios dados en su interior con el fin de encontrar la antropología que contiene en sí mismo.

[6] AA.VV., *Praxis cristiana*, o.c., 431-540.

[7] TAMAMES, R.-GALLEGO, S., *Diccionario de economía y finanzas* (Madrid 1994) 112.

1. Breve radiografía del capitalismo [8]

Siguiendo a W. Sombart en su obra *El burgués* [9], nos encontramos en el capitalismo con los siguientes rasgos característicos:

1.º El espíritu del capitalismo se define por el afán de lucro, busca la obtención del máximo beneficio posible, pretende el máximo de libertad propia y el máximo de limitación de la libertad ajena, por ello potencia el individualismo, está obsesionado por la racionalidad económica y valora todas las cosas en clave de rendimiento y de costes.

2.º El capitalismo como organización socio-jurídica y en cuanto a la forma se distingue por las siguientes notas: la propiedad privada de los bienes de consumo y de producción, libertad de contratación, el trabajo es considerado como una mercancía, la relevancia central del empresario y la acción intervencionista de un Estado que favorece la libertad de los ciudadanos.

3.º En cuanto a la substancia, el capitalismo se distingue por su carácter técnico, científico e implica la propiedad privada de los medios de producción, la libre herencia de los mismos, el mercado sin intervenciones públicas. En este horizonte técnico, domina el maquinismo y la constante superación de la persona.

2. El nacimiento del capitalismo

1. En primer lugar, hemos de considerar el resurgir de los sistemas. La revolución industrial con la sociedad móvil y el mercado está en la base de la existencia de los sistemas económicos nuevos:

En un primer momento, el desarrollo comercial supone la culminación de la Edad Media. La economía estable del Medievo se va transformando en mercado móvil especialmente desde el nacimiento de la letra de cambio. El comercio regulado por medio del trueque se hace más ágil al generalizarse la moneda y la letra de cambio como instrumentos de movimiento de dinero.

Asimismo, el desarrollo de la ciencia y de la técnica provoca una mentalidad de dominio. Antes de la industrialización se lo habían planteado Bacon y Descartes. Las ciencias permiten al hombre ser dueño de la naturaleza misma. Estamos pues ante una movilidad social como correlato a la movilidad del mercado.

Por último, la evolución política se convierte en el entorno del poder que asume la movilidad social y fomenta la del mercado desde

[8] HOERLER, R., *Economía y Doctrina Social católica* (Barcelona 1985) 18-19.
[9] SOMBART, W., o.c. (Madrid 1979).

los regímenes medievales a las monarquías absolutas, y de aquí se pasa a las sociedades parlamentarias y democráticas sustentadoras del capitalismo liberal.

2. En segundo lugar, podemos preguntarnos cómo se interpretan estos fenómenos desde el sistema capitalista. El hombre es un ser condicionado y a la vez capaz de tomar conciencia de las cosas. Con esta imagen del hombre como ser lanzado al exterior, que paradójicamente le condiciona y le saca de lugar para ejercer sus capacidades, aparece la nueva ciencia: la economía. Antes, «economía» significaba «el cuidado de las cosas familiares». Ahora, la economía como ciencia nace con A. Smith aunque hunde su origen en la reflexión de los escolásticos del siglo XVI [10]. Tres son los elementos que configuran el origen y desarrollo de la ciencia económica.

— La ciencia económica nace al margen de los planteamientos morales.

— La prudencia es una virtud de la actividad económica y como virtud de lo no controlable es anterior a A. Smith.

— La mano invisible o la fuerza que tiene el mercado funciona a pesar de los sentimientos más inesperados del hombre.

Pero estos tres elementos, propios de la ciencia económica, al llevarse a la práctica reciben un talante moralizador. Este está en la base de las diferencias y conexión entre ciencia y actividad económica [11]. Se manifiesta de la siguiente manera:

a) En lo económico, el capitalismo da primacía al mercado y a la necesidad de que en éste funcionen con libertad la propiedad privada, la iniciativa privada, la iniciativa económica, el intercambio de bienes.

b) Como correlato político nace una estructura democrática que permita la libertad de iniciativa reduciendo al mínimo la acción del Estado: «Dejar hacer».

c) Sin embargo, filosóficamente el capitalismo presupone un racionalismo de tipo deísta para el que no son necesarios principios abstractos que puedan influir en la marcha de la economía. En este sentido se prevé el automatismo de las cosas y por tanto la irrelevancia de la ética. Pero las cosmovisiones ideológicas se expresan en el mundo económico y político con mediaciones morales.

Todo esto es un entrelazado de realidades fácticas que lleva consigo, como consecuencia, un gran crecimiento económico y social, con la aparición de masas de bienes y la movilidad de los mismos, y la aparición de grandes crisis sociales. El capitalismo salvaje produ-

[10] VELARDE FUERTES, J., «Reflexiones de un economista sobre la Doctrina Social de la Iglesia», en AA. VV., *Acerca de «Centesimus annus»* (Madrid 1991) 243.

[11] VELARDE FUERTES, J., o.c., 247.

cirá, como afirma la *Sollicitudo rei socialis*, la destrucción de familias y la lucha de clases.

En tercer lugar, el origen y evolución del capitalismo duro llega hasta nuestros días, en contraposición con el bloque socialista, fomentado por una contraposición ideológica que desemboca en la lucha de bloques militares con tendencia al imperialismo de carácter geopolítico. «Nos referimos a la existencia de dos bloques contrapuestos, designados comúnmente con los nombres convencionales de Este y Oeste, o bien de Oriente y Occidente. La razón de esta connotación no es meramente política, sino también, como se dice, geopolítica. Cada uno de ambos bloques tiende a asimilar y a agregar alrededor de sí, con diversos grados de adhesión y participación, a otros países o grupos de países...». Cada uno hace su lectura de la historia. «Cada una de estas dos ideologías, al hacer referencia a dos visiones tan diversas del hombre, de su libertad y de su cometido social, ha propuesto y promueve, bajo el aspecto económico, unas formas antitéticas de organización del trabajo y de estructuras de la propiedad, especialmente en lo referente a los llamados medios de producción» (SRS 20). «Cada uno de los dos bloques lleva oculta internamente, a su manera, la tendencia al imperialismo, como se dice corrientemente, o a favor del neocolonialismo» (SRS 22).

3. Raíces ideológicas del capitalismo

En torno al origen ideológico, es ya conocida la tesis weberiana sobre el origen calvinista del mismo [12], tesis rebatida por Schumpeter [13], quien, tras reconocer la personalidad de M. Weber, discrepa de su tesis considerándola opinión sociológica más que perteneciente a la ciencia económica [14].

1) *Los mercantilistas del siglo XVI*

Suele decirse que A. Smith es el padre del capitalismo. Sin embargo, su labor consiste en haber sentado las bases sistemáticas de la ciencia económica y haber puesto de relieve, en el siglo XVIII, que entre los distintos sistemas de organización económica, que ya existían en su tiempo, la economía de mercado es la que más ha hecho por la riqueza de las naciones.

[12] WEBER, M., *Etica protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona 1967).
[13] SCHUMPETER, J.A., *Historia del análisis económico* (1982) 216.
[14] Cf. TERMES, R., *Antropología del capitalismo. Un debate abierto* (Madrid 1992) 18-19. 78-80.

Puede decirse que el capitalismo considera como uno de sus antecedentes a los mercantilistas. Sus concepciones ideológicas son las siguientes:

a) Convicción de que es necesaria la intervención del Estado para asegurar la buena marcha de la economía de los países.

b) Defensa de la acumulación de materiales preciosos, escasos y artísticos.

c) Crear una política económica que tienda a acrecentar el saldo favorable de la balanza de pagos.

d) Es la ideología de los nacionalismos y de la burguesía. La razón está al servicio del propio interés.

2) *El capitalismo y la Reforma protestante*

Por tanto, es difícil determinar con exactitud el origen histórico del capitalismo. Hay por ello una polémica abierta en torno a la identificación de este origen con el protestantismo, en concreto con la línea calvinista. Partimos, por ello, de la teoría de M. Weber:

Es claro que la Reforma contribuyó a dar paso de una economía de gasto a una economía de acumulación: aumenta la producción desde una concepción nueva del trabajo, se secularizan los bienes de la Iglesia, se reduce el poder de los eclesiásticos, se introduce una gran austeridad en el culto. Pero en el nacimiento del capitalismo influyen especialmente los seguidores de Calvino, los puritanos del siglo XVIII, cuya difusión geográfica coincide con el desarrollo industrial. En este sentido, M. Weber ha querido demostrar que «algunas formas de vida religiosa han podido favorecer un nuevo comportamiento económico». Y así afirmará que «el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista».

Poco a poco la economía se va aliando con los soberanos frente a la nobleza. Pero, ya en el siglo XVII, se siente bastante fuerte y se enfrenta a los monarcas absolutos invocando nuevas ideas de libertad y haciéndose con las capas populares y los ilustrados. Comienza a identificarse el capitalismo con la burguesía, entrando así una visión materialista de la vida que conlleva el deseo de ganancia y de enriquecimiento.

Durante el siglo XVIII, o siglo de las luces, la revolución industrial primero, la revolución francesa después y la americana terminan por configurar el capitalismo de la era industrial con un claro alejamiento de la ciencia económica, propuesta por los fisiócratas y por A. Smith, y las posturas de la Iglesia. De todos modos, podemos resumirlas con palabras de Schumpeter, recordando las raíces me-

dievales del espíritu del capitalismo: «La sociedad de los tiempos feudales contenía todos los gérmenes de la sociedad de la edad capitalista. Esos gérmenes se desarrollaron gradualmente: cada paso impartía su lección y producía otro incremento de métodos capitalistas y de espíritu capitalista» [15].

4. Marx y el capitalismo

Conectamos con el Marx economista. Su teoría económica se limita a hacer crítica del sistema económico vigente en su época. Incluso Marx debe gran parte de su pensamiento a David Ricardo y a otros economistas clásicos de estilo liberal.

Se duda si Marx denuncia el capitalismo por ser inmoral o injusto, o por ser desfasado para la marcha de la economía. Su análisis tiene vertientes éticas y reflexiones económicas. En él descubrimos las siguientes contradicciones del capitalismo:

1.ª En el capitalismo, el trabajo y la producción tienen carácter social. Sin embargo, los medios de producción son de propiedad privada. Así, lo social es afirmado y negado a la vez.

2.ª En el capitalismo existe la ley de la acumulación y centralización del capital. Esto se funda en la ambición de poder y en la ley de la competencia. Estas leyes que dominan el capitalismo le condenan a un proceso que terminará en su ruina. Las causas de este fenómeno son la competencia y el crédito.

3.ª Por la lógica del sistema, el capitalismo tiende a producir pobres. Por una parte se verifica la proletarización de la población y por otra se crea la depauperación de los proletarios.

4.ª El capitalismo trae el «maquinismo» que suple al trabajo. Hay oposición entre maquinismo y trabajo. La máquina va sustituyendo poco a poco a la mano de obra, creando pobres y paro.

Estas contradicciones del capitalismo generan concentración de riqueza en manos de unos pocos y acumulación de miserias y rencores en la masa, cada vez más amplia. Este mal interior al capitalismo en tensión con el colectivismo marxista será la causa que «impide radicalmente la cooperación solidaria de todos por el bien común del género humano, con perjuicio sobre todo de los pueblos pacíficos» (SRS 22) y es el origen de muchos de los males actuales en las relaciones Norte-Sur y Este-Oeste (cf. SRS 20-24).

[15] SCHUMPETER, J.A., o.c., 119. Cf. SAMUELSON/NORDHAUS, o.c., 978-979.

5. El capitalismo neoclásico o financiero

Nos referimos al capitalismo que nace en un contexto socioeconómico caracterizado por la segunda revolución técnica. Está apareciendo la progresiva intervención del Estado que se abre a la edad del imperialismo. Aunque es verdad que se agudiza la competencia entre los mismos capitalistas, las clases obreras adquieren concesiones y las crisis se amplían. El capital se concentra en forma de trusts y surgen las grandes potencias capitalistas. Especial mención merece A. Marshall (1842-1924), que intenta aproximar la economía teórica a la real.

Las diferencias respecto al capitalismo clásico son notables, caracterizadas especialmente por el funcionamiento. Así, la tendencia a la concentración y a la integración se ha afirmado modernamente en los más importantes sectores de la economía y, en consecuencia, la unidad de producción ha dejado de ser la empresa familiar y artesana para convertirse en la gran sociedad o compañía gigantesca.

A esto se une que las funciones creadoras de empresa están concentradas en un pequeño grupo de personas con capacidad de intervención en aspectos tan diversos como el empleo, las inversiones, salarios generales, etc., en un campo de acción universal con repercusión en ciudades, regiones e incluso países del mundo.

6. Economía keynesiana [16] o el capitalismo de entreguerras

Todo emerge de la gran crisis de 1929. Esta es de superpoblación y de crédito, con la consecuencia del hundimiento general de los precios y la aparición de la plaga del paro [17]. Su aportación se puede resumir diciendo:

1) La prosperidad depende de la inversión, porque si no se ahorra, el gasto disminuye, decrece la renta y comienza la contracción económica.

2) Pero la inversión tiene sus límites. Por ello hay que pensar en las expectativas. Estas, si son desalentadoras, obligan a parar la inversión; si son esperanzadoras, impulsan su aumento.

3) La economía está siempre bajo la amenaza del colapso. Si disminuyen las rentas de los consumistas, disminuyen los ahorros, y al disminuir éstos, disminuye el consumo. Como consecuencia, para la producción.

[16] KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936).
[17] VELARDE FUERTES, J., o.c., 256-258.

4) Pero no basta hacer el diagnóstico, dice Keynes. Hay que encontrar un remedio. Así, cuando vacila la inversión es necesaria la intervención del Estado para mantener en la economía el nivel de gasto y de empleo total con el fin de reactivar la producción. Por eso uno de los grandes esfuerzos keynesianos fue la lucha en contra del desempleo involuntario.

7. El neocapitalismo

El contexto social y económico que le diferencia del capitalismo clásico está en que pertenece a una sociedad más rica. Esta mayor riqueza va unida a una mayor capacidad de aumento de productividad del trabajo y del capital en la industria. Se diferencia asimismo por una mejor distribución de los beneficios entre los factores de producción, debido a una conciencia viva y colectiva de responsabilidad social del capital, a la fuerza contractual de los sindicatos y a la intervención de organismos internacionales tutelares del trabajo.

El neocapitalismo ha controlado la crisis de la superproducción con la expansión de la demanda y de los consumos sostenido por la intervención del Estado y por los salarios altos, creándose la sociedad de consumo [18].

El aumento de consumo, aumento de producción, plena ocupación, intereses crecientes, expansión de la demanda constituyen la espiral del neocapitalismo. En el consumo ha jugado un papel importante el hecho de la urbanización. El elemento decisivo del consumo está en la publicidad científicamente programada de los productos.

Por otra parte, la relación capital-trabajo continúa con el régimen salarial actualizado por contratos colectivos y tutelados por la ley. Los sindicatos han abandonado el aspecto revolucionario y se preocupan de la búsqueda de salarios altos, horarios reducidos, condiciones de trabajo favorables y defensa de los puestos de trabajo.

En lo que respecta a la estructura y al dinamismo de la empresa aparece el aumento de las dimensiones óptimas de las mismas creando grupos oligopólicos de dimensiones internacionales. Esta dimensión traerá consigo el peligro del intervencionismo económico de ámbitos universales y, en cierto modo, «anónimos» [19].

[18] Cf SAMUELSON/NORDHAUS, o.c., 4, 14, 146, 172, 175, 177, 927, resumen de forma clara la influencia, en el neocapitalismo, de la teoría de KEYNES, J.M., o.c. (1936).

[19] Este anonimato es sinónimo de «incontrolado» por las leyes y por los sistemas sociales de control ya que son conocidas las instituciones y personas concretas que están tras las estructuras del poder económico internacional.

Ante la necesidad de capital aparece hoy la promoción del mercado del dinero atendiendo al pequeño ahorrador a través de emisiones de obligaciones populares. En el plano sociopolítico, en casi todos los países existe un sistema de democracia representativa de sufragio universal [20]. Donde ésta no existe, la economía queda marginada.

De todos modos el neocapitalismo conserva las siguientes características propias del capitalismo clásico: la apropiación privada de los medios de producción con la tendencia a la explotación y dominación, la búsqueda prevalente del bien particular sobre el bien común, manifestado especialmente en la tendencia a la maximación del beneficio, la expansión de la empresa y el prestigio social, y, por último, el neocapitalismo recibe la regulación parcial de la economía por el mercado [21].

8. Neocapitalismo tecnológico [22]

Con el nacimiento de la perestroika primero, y la caída del imperio socialista después, así como el nacimiento de un nuevo capitalismo de rasgos internacionales, se ha abierto un nuevo debate sobre el nuevo concepto de capitalismo, sus diferentes formas y el correlato político que le acompaña:

— tensión del capitalismo duro oriental y el occidental;
— la democracia económica.

La tendencia actual, siguiendo la propuesta de M. Novak, es la de la aparición del capitalismo democrático [23]. El habla de tres sistemas en uno: una economía mayoritariamente de mercado; una orientación de la política que respete los derechos del individuo a la vida, a la libertad y a la búsqueda del bienestar; y un sistema de instituciones culturales basadas en los ideales de libertad y justicia para todos. Novak va más lejos que M. Weber. El quiso mostrar las relaciones entre libertades económicas y libertades políticas y pone en evidencia su origen común: la libertad de conciencia, la moralidad y la cultura. Desde aquí piensa en una sociedad eminentemente pluralista.

[20] DUMARTIER, F.X., *Michael Novak et l'esprit du capitalisme*, en *Le Suppl* 176 (1991) 157-176.

[21] ALBERDI, R.-BELDA, R., *La Iglesia en la sociedad neocapitalista*, en *IgVi* 67/68 (1977) 8.

[22] GAY, C.M., *With Liberty and Justice for When? The recent Evangelical Debate over Capitalism* (Grand Rapids 1991). Cf. NOVAK, M., *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York 1993).

[23] Cf. DUMARTIER, F.X., o.c., 157-176. NOVAK, M., *The Spirit of Democratic Capitalism* (Nueva York 1982).

El pluralismo que permite e instituye el capitalismo democrático se apoya sobre una concepción de la historia, del pecado y de la comunidad humana que no se entiende sin la relación con la herencia judeocristiana. En segundo lugar, habla de la «probabilidad emergente», que él recoge de su maestro Bernard Jonergan: «el mundo está en elaboración, obedece a la inteligencia y a la iniciativa del hombre; es un universo de posibles pero nada jamás garantiza aquello que podrá producirse o que llegará». Por eso la ética del consenso es una escuela de virtudes propicias para el gobierno democrático.

Los tres elementos fundamentales en la estructura del capitalismo que introducen nuevas formas de vida democrática son: la expansión como desarrollo económico continuado por cada grupo humano; la tarea común: asociación voluntaria para la actividad lucrativa; y la interdependencia y ética de cooperación.

El capitalismo democrático es producto de un nuevo tipo de individuo, el individuo comunitario. De todos modos, siempre queda abierta la pregunta sobre la existencia de un verdadero capitalismo que no potencie el individualismo. Existe, por tanto, una interacción de las tres esferas. Lo que funda el capitalismo democrático es la distinción y articulación de los tres sistemas: política, economía y vida sociocultural.

9. La razón antropológica del capitalismo

Ya dijimos que detrás del capitalismo existe una forma de ver la vida. El sistema económico no existe sino como elemento estructural de un hecho cultural más general que constituye la fisonomía de toda una sociedad. La economía no es una realidad separable de otros elementos que hoy entran dentro del concepto de cultura. Hay una relación íntima entre economía y política, economía y hombre. El sistema económico no está claramente definido si se prescinde de la ideología que lo sustenta. Así, el capitalismo no puede ser entendido sin el trasfondo de la ideología liberal y burguesa.

Se trata de una forma de pensamiento que tiene sus raíces en la historia cultural de Occidente y de un modo inmediato en el iluminismo y, según algunos, en el protestantismo. El valor privilegiado de esta forma de pensamiento es el de la individualidad personal. La tarea de la sociedad es la de alargar al máximo el campo de la posibilidad de expansión activa de la persona y de estimular sus prestaciones materiales y espirituales.

A la vez crea un sistema ideológico que tiene como fundamento la filosofía de la economía de mercado [24]. En cuanto ideología, es una cosmovisión que propone la prioridad de la libertad individual, considera la justicia en clave de igualdad interindividual, acepta el mercado como el instrumento más apto para lograr el equilibrio económico y utiliza la economía para ejercer el poder.

La sociedad ideal premia las prestaciones mejores y castiga las defectuosas. Sólo una sociedad intensamente selectiva está en grado de multiplicar al máximo el patrimonio cultural colectivo y de distribuir bien las riquezas entre quienes han colaborado en la producción. En el plano económico, el incentivo a las prestaciones individuales es la riqueza en el interior de la sociedad. La función del estímulo está basada en la concurrencia.

Como consecuencia, debemos preguntarnos: ¿Qué tipo de hombre promueve esta sociedad? La respuesta antropológica es decisiva para valorar el planteamiento de los sistemas económicos [25]. Esta respuesta puede estudiarse desde dos niveles.

En el primer nivel, de tipo individual, el sistema premia el espíritu de iniciativa y combatividad, el gusto de trabajar con responsabilidad autónoma e independiente. Incentiva la racionalidad tecnológica y la eficacia productiva.

En el segundo, a nivel social, el sistema aumenta la confrontación dialéctica entre las clases y los intereses de grupo dentro de la sociedad. Esto lleva consigo una cierta atenuación del individualismo. La técnica es esencialmente un hecho de extrema proliferación de competencias. Aquí nace el neocapitalismo, no como una sociedad dogmática, sino como el lugar donde se dan cita el pluralismo y la libertad de pensamiento.

Junto a esta imagen de hombre, el capitalismo liberal actual fortalece al hombre consumista, tan perjudicial para la salud física y espiritual. Hoy, «la sociedad del bienestar y del consumo, al pretender mostrar el fracaso del marxismo, llega a coincidir con él en el reduccionismo del hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales» (CA 19) [26].

El proceso de evolución del capitalismo va desde su origen y desarrollo en la Edad Media, con su correlación con el cristianismo —catolicismo o calvinismo—, portador de un espíritu de tipo humano, con sus raíces culturales, con sus vicios de explotación y de alienación, hasta el momento actual, con sus sombras y posibilidades de futuro.

[24] UTZ, F., *Entre neoliberalismo y neomarxismo* (Barcelona 1977) 35-39.

[25] ILLANES, J.L., *Trabajo, productividad y primacía de la persona*, en *ScripT* 24 (1991).

[26] FLECHA, J.R., «El hombre, centro de la cuestión social», en ASE, *Comentarios a la Centesimus annus* (1992) 33-34. Cf. CA 36.

III. EL COLECTIVISMO ECONOMICO [27]

El capitalismo de Estado es considerado como una fase de transición hacia el socialismo, en la cual el Estado se adueña del capital para romper las estructuras del capitalismo tradicional en un marco político de dictadura del proletariado. En este sistema sólo es libre y transmisible la propiedad de los bienes de consumo o de uso corriente.

1. **Origen del socialismo como sistema económico**

Algunos han querido ver el origen del socialismo en el pensamiento platónico (en la *República* y las *Leyes*) con sus teorías igualitarias y utópicas. Otros han querido buscarlos en la tradición judeocristiana. Excepto la comunidad de los esenios con una forma de comunismo por ideas religiosas, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento enfatizan el amor fraternal y la preocupación por el prójimo.

Lo cierto es que las ideas socialistas, transformadas en un sistema con base sólida, surgen durante el siglo XVIII dentro de las teorías socialistas utópicas y como respuesta a los cambios que se dan en este tiempo en el campo económico, político y cultural. Pero aún es más cierto que como sistema contrapuesto al capitalismo es una organización colectivista de la economía que se estructura a partir de la primera guerra mundial [28], y se desarrolla dentro de la economía soviética.

En un primer momento los socialistas utópicos protestan y rechazan por razones éticas el mundo social creado por la industrialización. Pero siempre tuvieron en sus labios «la ética» y el Estado en sus corazones, donde se favorecen los valores de igualdad, totalidad y justicia.

Surge K. Marx con una filosofía racionalista y hegeliana, identificando la razón con la historia. De Hegel toma el principio que afirma que «todo lo real es racional» [29]. Une la idea hegeliana de la razón con la idea de «la mano invisible» de A. Smith. Según él, la razón puede captar la «mano invisible» y, por tanto, puede conocer la ley y así dominar el acontecer.

Sus características originantes más señaladas son las siguientes:

[27] BELDA, R., *Introducción critica al estado del marxismo* (Madrid 1977). DE LUBAC, H., *Proudhon y el cristianismo* (Madrid 1965). BERGER, P., *Pirámides de sacrificio* (Santander 1979).

[28] TAMAMES, R., *Estructura económica internacional* (Madrid 1970) 32.

[29] GALBRAITH, J.K., *Historia de la economía*, o.c., 142ss.

En primer lugar, en el ámbito económico, es un sistema de planificación preceptiva de la economía. Esta planificación reclama la desaparición de la propiedad, de manera que solamente quien tiene el poder económico puede dominar la planificación, es decir, en cuanto a la forma se caracteriza por la propiedad colectivista de los medios de producción.

En segundo lugar, tiene un correlato político: el poder estatal absoluto. El poder debe estar en aquel que ha detectado la ley de la economía: el partido.

Por último, a los dos anteriores corresponde un pensamiento y una cultura concreta: el inmanentismo radical. No hay más razón que la expuesta en la historia. No hay más ética que la eficacia. En este ámbito prevalecen los valores de la igualdad, de la totalidad y de la justicia [30]. La valoración del colectivismo económico ha de hacerse desde la cosmovisión marxista que lo justifica.

2. El socialismo utópico

El socialismo utópico, en general, hace una crítica dura de la sociedad burguesa especialmente por las condiciones duras por las que pasa el obrero industrial y el egoísmo de las clases dirigentes.

Son utópicos consciente y vitalmente, con un espíritu romántico en su planteamiento doctrinal. De todos modos, es necesario distinguir varios tipos de socialismos que, por razones de brevedad, solamente enunciamos:

El socialismo inglés con Robert Owen (1771-1858). Aquí nace una actitud en lucha en contra del egoísmo creando aldeas cooperativistas, comunidades colectivas y de amistad. Se orienta hacia la conquista de una igualdad total cercana al anarquismo social y económico.

El socialismo tecnocrático de Saint-Simon (1760-1825). Es crítico de la propiedad y busca la solución de los problemas en la organización del trabajo y en la toma del gobierno por parte de los industriales.

El socialismo antiestatista. Aquí nos encontramos con C. Fourier (1772-1837), quien es conocido por los famosos «falansterios» o unidades agrícolas y pastoriles que asocian en convivencia y trabajo a más de 420 familias. Los falansterios son una especie de monasterios medievales actualizados con material industrial. Pueden considerarse como los antecedentes de los *kibutzin* israelíes.

[30] Cf. UTZ, F., o.c., 81-123.

Pero el más importante de este grupo es P.J. Proudhon (1819-1885). En su criterio, la familia es la única institución que debe subsistir. Supo conciliar la justicia con la libertad de las personas. Defiende que el trabajador tiene derecho al producto íntegro de su trabajo, habla de cooperativas de crédito basadas en la reciprocidad. Aboga por la supresión de la propiedad y del dinero, los dos males del capitalismo. Ataca fuertemente al Estado y al comunismo porque pretende la conquista del poder [31].

3. El socialismo como ideología política

El socialismo ha sido una esperanza en la que se han inspirado millones de personas, pero es también una ideología precisa hasta el dogmatismo, un proyecto político concreto y un sistema económico alternativo venido a menos, como ha dejado en evidencia la caída del muro de Berlín.

Hoy, al menos de hecho, es un sistema inseparable del pensamiento de K. Marx y del movimiento de opinión y de praxis política de tipo marxiano debido a los cambios dados durante el último siglo. El pensamiento de K. Marx incluye una filosofía del hombre y de la historia bajo el nombre de «materialismo histórico». Un sistema basado en el primado de la realidad histórica económica y de las relaciones de producción con las características siguientes:

— El pensamiento marxiano es una doctrina económica cuya parte más desarrollada es la crítica del capitalismo y de la política económica que la justifica.

— El marxismo es también una apertura al futuro de la historia. La superación inevitable del capitalismo consistirá, según Marx, en la abolición de las relaciones de producción donde se funda, es decir, la propiedad privada de los medios de producción.

Asimismo se basará en la toma del poder por parte del proletariado, dictadura regida por la clase obrera, que a través de la socialización de los medios de producción prepara un mundo sin clases y sin Estado y, al final, el pleno desarrollo de toda la capacidad humana en un mundo en el que el trabajo habrá perdido el carácter penoso y alienante.

El socialismo real de los últimos tiempos nace del pensamiento marxiano y se enriquece (o entorpece) con las indicaciones operativas de Lenin. Este añade una concepción única de la lucha de clases

[31] Hay otros socialismos que no podemos olvidar, como el «utópico cristiano» de F.J. Bouchez, el «estatista francés» de L. Blanc y el «alemán» de La Salle, leído por Ketteler y Bismark.

donde sobresale una ética basada en el principio del «fin justifica los medios». En el ámbito de la praxis revolucionaria, el leninismo privilegia la función del partido. El centralismo democrático y la disciplina férrea en el interior del partido es uno de los elementos característicos de esta visión leninista.

En este contexto, la perestroika se caracterizó, después de la constatación del fracaso del leninismo, por la instrumentalización de la ética de los medios por encima de los fines y desde el fracaso del sueño de Marx. En concreto, se desarrolló a través de una apertura en las formas económicas al intervencionismo económico frente a las fuerzas económicas internacionales; con la participación de las estructuras sociales en el campo social y no sólo en el ámbito del Politburó; por medio del deshielo en las relaciones con Occidente, posibilitando la distensión en las relaciones Norte-Sur; con un socialismo de talante democrático y con la introducción de una economía liberal.

4. El socialismo como sistema económico

En cuanto sistema económico, el marxismo está fundado esencialmente sobre la organización colectiva de toda la actividad económica. El desarrollo económico no está dejado a la iniciativa privada de cada emprendedor, ni al incentivo del provecho, ni a la lógica selección del mercado, sino a la dirección centralizada del poder político. El promotor único es el Estado. La actividad económica obedece a una planificación que debería ser racional y responder a unos objetivos sociales. Tiene, por ello, como objetivo global la eliminación de todo residuo de desocupación.

El espíritu económico tiende al predominio de la propiedad pública, sobre todo de los bienes de producción, de las industrias y de los servicios. En algunos casos permite una pequeña propiedad privada dentro de la agricultura y un comercio minorista. Por ello, entendemos que la acumulación de capital viene dada por el ahorro público.

5. El socialismo después del marxismo

Después del cambio realizado en Oriente con el evento de «la caída del muro» (1989), surge el llamado «socialismo posmarxista». Al abogar, en primer lugar, por una utopía racional lo hace confundiéndola con una estrategia utilizando los medios para conseguir unos fines deseados. Será preciso, dicen ellos, pensar en un socialis-

mo utópico pero nada doctrinario, un socialismo abierto que sirva para contribuir desde la esfera del Estado a la transformación solidaria y real de la sociedad, con eficacia a corto y medio plazo, sin demagogia [32]. El socialismo posmoderno afirma, sin embargo —aquí está su contradicción dialéctica—, que la utopía es por su naturaleza irreal y, por ello, se hace compatible con diversos programas de acción. Lo confirman de la siguiente manera: «en aras de una utopía pacifista se puede planear una guerra», o que «para lograr una sociedad igualitaria se puede organizar un sistema de represión», o que «para conseguir un equilibrio ecológico hay quien puede verse inclinado a propugnar la extinción de una especie, la humana» [33]. Ahora bien, como utopía racional no es dogmática y, según estos autores, pueden ser revisadas. Estamos ante un socialismo fundado en una razón subjetiva y débil, controlada por el vaivén del tiempo y expuesta a las fuerzas exteriores a la persona humana. Estamos ante un concepto de racionalidad que se confunde con la estrategia o ante un concepto de racionalidad técnica pero no humana o antropológica por su desconexión con el resto de facultades humanas.

En segundo lugar, este socialismo es principalmente técnico y utilitarista, en cuanto busca una igualdad interesada de la que se ha quitado todo tipo de utopía profética de la que gozaba el socialismo marxista y su conexión con el cristianismo. Según éstos, el socialismo del futuro

— no puede ser maximalista ni mesiánico, ha de ser una utopía laica, consciente de su provisionalidad, cuya única estrategia es la democracia y el compromiso entre valores diferentes y difíciles de conciliar, nunca la violencia;

— no debe esperar nada de los profetas, ni exigir que nadie esté dispuesto a dar su vida por los demás. La utopía socialista es contraria a toda demagogia populista;

— no está obligado a romper con la sociedad burguesa; basta tan sólo con que sea capaz de integrar en ella sus propios ideales, sus proyectos y su tecnología de igualdad;

— no ha de liberarse del lastre que supone el intento de responder a expectativas creadas por su propia tradición y ha de caminar decididamente hacia la búsqueda flexible de respuestas a una realidad que se va transformando de modo no previsto [34].

[32] García de Andoain, C., *Socialismo, utopía racional y cristianismo*, en *IgVi* 172 (1994) 377.

[33] Quintanilla, M.A.-Vargas-Machuca, R., *La utopía racional* (Madrid 1989) 20.

[34] Quintanilla, M.A.-Vargas-Machuca, R., o.c., 81ss. Tomado de García de Andoain, C., o.c., 363.

En tercer lugar, estamos ante un socialismo que sigue siendo estatocéntrico. Su objetivo es el uso o control del poder del Estado para gestionar la sociedad [35]. Este tipo de socialismo favorece una cultura de la actividad política en cuanto que elige al Estado como quien tiene el poder estratégico para luchar en contra de la explotación. Piensa que la raíz de la explotación no está en la propiedad privada de los medios de producción sino que «reside en el diferente grado de poder de decisión que detenta quien sólo posee su fuerza de trabajo frente a quien puede disponer de los medios de producción» [36]. Por ello, piensan que la lucha en contra de la explotación no ha de dirigirse contra la propiedad privada ni contra la economía de mercado sino a favor de la redistribución del poder político. De esta manera vamos a encontrarnos con una identificación con los males del capitalismo.

Por último, el socialismo posmarxista sigue siendo racionalista y materialista en su sentido utilitarista. Nos encontramos, por una parte, ante un racionalismo crítico que rechaza toda dimensión trascendente del hombre, y, por otra, ante un materialismo que se propone como último objetivo moral la felicidad de los individuos y obliga a contrastar los grandes ideales de la libertad y de la igualdad en términos de situaciones materiales de los individuos.

Desde estas cuatro perspectivas, este socialismo rechaza al cristianismo como irracional por ser trascendente y por fundamentalista al reducir la razón política a la razón ética [37].

IV. VALORACION ETICA

La valoración ética ha de responder a varios objetivos significativos. Por una parte, no pretende proponer un modelo de sistema económico ni presentar ninguna alternativa a las ya existentes (SRS 41). La moral cumple una función crítica intentando descubrir las dimensiones humanas de los existentes. Por otra, la valoración moral busca el acoplamiento de los sistemas económicos a una visión humanista de la vida en la que el hombre ocupa el centro [38]. Por último nos acercamos a una valoración de las características actuales de los sistemas económicos.

[35] Cf. AA.VV., *Socialismo y cultura* (Madrid 1990) 31.
[36] QUINTANILLA, M. A.-VARGAS-MACHUCA, R., o.c., 59.
[37] GARCÍA DE ANDOAIN, C., o.c., 367-368.
[38] FLECHA, J.R., *El hombre, centro de la cuestión social*, o.c., 23-55.

1. Contradicciones en el interior del capitalismo [39]

Un juicio técnico del capitalismo obliga a reconocer las aportaciones positivas de la economía capitalista: sus logros económicos frente a otras épocas y a otros modelos alternativos. «Es justo reconocer la aportación irremplazable de la organización del trabajo y del progreso industrial a la obra del desarrollo» (PP 26). Pero el capitalismo había cometido un error esencial. En él, el «hombre es considerado como un instrumento de producción, mientras él debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador» (LE 7).

1) Pero junto al valor positivo, en el neocapitalismo encontramos substancialmente intacta la contradicción de base del capitalismo clásico entre la función social de la producción y la naturaleza individual del provecho: esto se manifiesta en la injusta distribución del interés producido, el salario es considerado como un coste en la producción y el trabajo es considerado como un factor de producción en competencia con el capital.

2) El carácter esencialmente casual y desordenado del desarrollo económico guiado solamente por el mecanismo de la competencia. Por ello se ve obligado a buscar la intervención del Estado.

El capitalismo funciona, como hemos visto, en torno a tres ejes: la propiedad privada de los medios de producción, la ley del mercado libre y concurrente, y la búsqueda del beneficio privado [40]. Pero la realización de estas intuiciones manifiesta su contradicción interna por varias razones: la propiedad privada capitalista niega el principio del destino universal de los bienes; la ley del máximo beneficio anula la función social del desarrollo económico; la estructura capitalista de la empresa no permite el desarrollo de la dimensión subjetiva del trabajo y la creación de una empresa como comunidad de personas; y, por último, como aparece reiteradamente en la *Centesimus annus*, la igualdad de todos (grupos, países, etc.) es imposible en un mercado libre en el que aparece la acción de las oligarquías (Trilateral, Grupo de los Siete), el imperialismo económico y la marginación social [41].

[39] Cf. TOSATO, A., *Cristianesimo e capitalismo: il problema esegetico di alcuni passi evangelici*, en *RiBi* 4 (1987) 465-476. Esta aportación es rica, escrito con motivo de la presentación del volumen de NOVAK, M., *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo* (Buenos Aires 1984).

[40] MENENDEZ UREÑA, E.M., *El mito del cristianismo socialista* (Madrid 1981) 113. Cf. PP 26.

[41] VIDAL, M., *Juicio ético al capitalismo después del comunismo*, o.c., 40. Cf ARGANDOÑA, A., *La economía de mercado a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Script* 23 (1991) 443-468.

En conclusión, el capitalismo actual se caracteriza por una economía estrechamente dinámica, no socialmente directa, no orientada intencionalmente sobre objetivos sociales, afincada en dinamismos impersonales del mercado y sólo casualmente coincidentes con el interés de la colectividad.

2. El Magisterio de la Iglesia y el capitalismo

Enumeramos algunos lugares del Magisterio de la Iglesia en los que podemos encontrar un juicio del capitalismo:

La Iglesia se ha pronunciado de un modo sistemático en contra de las contradicciones del capitalismo (QA 105ss; PP 7. 23-24. 26. 33-34). La enseñanza social de la Iglesia pone al descubierto el contraste entre la naturaleza social de la economía y el provecho como criterio regulador según el capitalismo (QA 40), ya que «no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados han impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios» (RN 1. 31).

El capital tomado como fin en contraste con el carácter social de la economía es denunciado como impostación individualista de la economía y de la sociedad cuyo origen y consecuencia circular es la competencia (QA 41-42). La reacción más fuerte contra el capitalismo aparece en Pío XI, para quien se trata de un sistema lleno de vicios (QA 102-110). Pío XII denuncia claramente el carácter alienante de la sociedad de consumo [42].

La encíclica *Populorum progressio* contiene la condena más explícita y global de los elementos internos del sistema capitalista: el provecho como criterio determinante del desarrollo económico, la competencia con sus leyes impersonales e inhumanas y el derecho de propiedad privada de los medios de producción concebido como propiedad absoluta (PP 26) [43]. A esto, hoy hay que añadir que el capitalismo introduce la lucha y el enfrentamiento en la sociedad humana.

Pero la condena del capitalismo se extiende no sólo al histórico sino también al capitalismo actual. La expansión del consumo está centrada en el sistema de hecho y de derecho y en las exigencias del provecho. Tiene como consecuencia la fuerza de la publicidad, la

[42] Pío XII, Radiomensaje navideño 1952.

[43] Colin Clark, *The Conditions of Economic Progress* (Londres, McMillan, 1960).

frustración del consumidor que no puede satisfacer todas aquellas necesidades y aspiraciones que han sido creadas en él artificialmente.

Contradicción entre la característica cooperativa y comunal de la empresa y el carácter autoritario de la gestión. El sistema lleva en sí un talante totalitario e integrador. Frente a esto, Juan Pablo II coloca el trabajo en diálogo con el capital afirmando la prioridad del primero respecto al segundo. Es justo «aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y capital, tratando de situarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción, y esto independientemente de la naturaleza de las aportaciones realizadas por el trabajador» (LE 13).

El pensamiento social cristiano retiene que si con el capitalismo se indica un sistema económico que reconoce el rol fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad por los medios de producción, del libre crecimiento humano en el sector de la economía, la respuesta a la pregunta de un modelo de economía y de sociedad ideal que fomentase el progreso moral y económico sería positiva. Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el que la libertad en el sector de la economía no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que lo ponga al servicio de la libertad humana integral, la respuesta sería negativa.

Según Juan Pablo II, existe un capitalismo, como economía de mercado, aceptable en cuanto potencia la economía libre. Así reconoce el papel fundamental de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía. Sin embargo, existe un capitalismo salvaje y negativo como aquel que no sirve a la libertad humana integral. En este sentido, «aparece el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista que no toma en consideración los problemas de los países con gran miseria material y moral» (CA 35, 40, 42).

La encíclica *Centesimus annus* acepta varias categorías económicas, propias del ser humano, que al estar presente en el capitalismo le validan éticamente:

— La propiedad privada es un derecho fundamental de toda persona con su limitación inherente que se subordina al criterio del destino universal de los bienes (CA 30-32).

— Se acepta la legitimidad de la empresa dentro de una economía libre. La empresa es considerada no sólo de cara a la producción de bienes sino también como una comunidad de hombres (CA 33-35).

— El libre mercado es considerado como el instrumento más eficaz para obtener recursos y responder a las necesidades, aunque se opone a la idolatría del mercado y a la aplicación de esta ley a algunos productos o bienes (CA 34 y 40).

— Se reconoce la justa función de los beneficios como señal de la buena empresa, aunque éste no sea el único índice que manifiesta la situación de la empresa (CA 35).

3. Carácter totalitario de la sociedad socialista

El carácter irresponsable de las decisiones burocráticas de la cúspide, el dirigismo y la total planificación de la actividad económica son estrechamente connaturales con una vida social enteramente administrativa. La concentración económica origina un Estado capitalista con poder excesivo en lo económico y en lo social y con una burocratización agobiante.

De aquí nace la manipulación capilar de la cultura con formas propias de un absolutismo ideológico que hacen de la sociedad socialista un mundo rigurosamente unidimensional. Esta es la contradicción de fondo del sistema que lleva consigo la pérdida de los valores humanos unidos a la participación y a la libertad cultural. La planificación total ofende a los ciudadanos y a su libertad.

El partidismo, la partitocracia del poder, excluye toda verdadera forma de democracia y de participación popular. Los fundamentos filosóficos son de carácter dialéctico, materialista y práxico. Su matriz es materialista y totalitaria. Su intencionalidad es la de construir un proyecto alternativo a la injusticia y al inhumanismo del sistema capitalista de producción. De esta manera se eliminan los ámbitos de libertad necesarios para la humanización de los individuos.

4. Doctrina Social de la Iglesia y el socialismo

El socialismo ha sufrido una evolución/involución histórica con cambios frecuentes desde su nacimiento hasta su «finiquito» estructural en 1989. Por ello es obligado distinguir períodos históricos y situar la época en la que se han hecho juicios del mismo desde la enseñanza del Magisterio de la Iglesia a través de la Doctrina Social.

1.º Período de condena: desde Pío IX a Pío XI. En este tiempo el socialismo se identifica con el comunismo, sistema considerado irreconciliable con la propiedad privada, con la autoridad pública y antireligioso. En los documentos cristianos de esta época no se distingue el comunismo del socialismo. Se les considera como fuerzas

culturales que van en contra de la Iglesia, de la religión y de los principios morales [44]. León XIII le considera como el enemigo principal de la Iglesia.

2.° Período de convivencia: con Pío XI y Pío XII. Se distingue el socialismo del comunismo y se admite un socialismo moderado y educador [45]. Esta distinción se establece desde la evolución histórica del movimiento socioeconómico correspondiente. Pío XII se opone a las propuestas estatalistas que despersonalizan la economía.

3.° Período de diálogo: desde Juan XXIII. Se distingue entre teorías y corrientes, ideologías y movimientos históricos en los documentos papales [46]. El, sin negar la acción subsidiaria del Estado, defiende el valor de la iniciativa privada.

4.° Período de inserción social: con Juan Pablo II. El distingue entre teoría y tejido-de-vida-socio-económica [47]. La encíclica *Laborem exercens* resalta los contravalores de los planteamientos pragmáticos del colectivismo como contrarios a la conciencia cristiana (LE 14): el sistema de planificación anula la iniciativa privada e individual, elimina el campo de ejercicio de la libertad donde los grupos y las personas viven en estrecho humanismo, y el colectivismo desemboca en un capitalismo intervencionista universal fomentando la burocracia. En definitiva, según Juan Pablo II, la experiencia histórica socialista ha demostrado que el colectivismo incrementa la alienación (CA 41) y su fracaso hunde sus raíces en la violación de los derechos humanos de la capacidad de iniciativa, de la libertad y de la propiedad en el sector económico (CA 24).

Juan Pablo II tiene presente, al hablar del socialismo colectivista, la filosofía marxista con su concepción materialista de la historia, la cosmovisión atea de la existencia personal y de la vida social y la configuración del Estado totalitario que se extiende mediante el imperialismo y mantiene la estrategia del terror [48]. Desde aquí se conocen las tres razones por las que se condena un socialismo en confrontación con el capitalismo: el error antropológico (CA 13), la estrategia violenta de la lucha de clases (CA 14) y la ineficacia en cuanto sistema económico (CA 14).

[44] Documentos más significativos: *Qui pluribus*, 9-11-1846 (Pío IX); *Quanta cura*, *Syllabus* (8-12-1864); *Rerum novarum* (1891, León XIII); *Quadragesimo anno* (Pío XI).

[45] Documentos significativos: Pío XI, QA; Pío XII, Radiomensaje de Navidad de 1942 y 1955.

[46] Documentos característicos: MM; PT 158-160; GS 19-21, 63, 65, 71; ES 92-98; OA 3-4, 31-33.

[47] Documentos característicos: LE, SRS y CA.

[48] VIDAL, M., o.c., 18.

V. CUESTIONES ABIERTAS

Después de hacer un análisis ético de los dos sistemas económicos más extendidos en Occidente encontramos en ellos contradicciones intrínsecas y, a la vez, aportaciones de las que se puede sacar opciones sociales positivas para la humanidad [49]. ¿Es posible transformar estos sistemas haciéndolos más humanos y humanizadores?, o ¿debemos presentar una tercera vía de formación del proceso económico? ¿La Doctrina Social de la Iglesia puede constituir una tercera vía alternativa a los dos sistemas económicos tradicionales? Aunque Juan Pablo II haya respondido negativamente, ¿se puede decir que en algún momento puede ser una alternativa?

Unos autores se han alistado a un sistema y otros a otro. ¿Cómo conciliar y vivir desde la Eucaristía y la Comunión esta realidad que a veces es conflictiva y hasta irreconciliable desde el engranaje socioeconómico? Antes de responder a esta pregunta, creemos que «no corresponde a la ética proponer un modelo económico concreto; la competencia de la ética está en el reino de los "fines" y no en el de la instrumentalización técnica de los medios» [50]. Optamos por soñar con una utopía económica, seguir luchando en contra de los males del capitalismo y del socialismo y ofrecer algunas modestas ofertas que nos lleven hacia un auténtico intercambio de bienes. Ante la pluralidad de formas y en búsqueda de una alternativa a los sistemas ya tradicionales encontramos algunos caminos abiertos:

1. **Solución técnica** [51]

En una situación histórica determinada es éticamente superior aquel sistema económico que contribuya más al progreso humano en su doble dimensión técnica y política. Desde un punto de vista tecnológico, los cristianos pueden optar por una organización socialista marxista de la actividad económica o por una economía de mercado. Actualmente es objetivamente preferible el intento de mejorar la economía de mercado libre que el intento de hacer una alternativa socialista. Aunque si se trata de un determinado país subdesarrollado bajo un régimen de represión y explotación «cabe la posibilidad de

[49] RINCÓN, R., *Hacia una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación*, en *EcripF* 2 (1992) 61-93.

[50] VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o.c., 387.

[51] Es digna de recordar la polémica sostenida sobre la licitud de la economía posmoderna por MENENDEZ UREÑA, M., *El mito del cristianismo socialista* (Madrid 1981). GONZÁLEZ FAUS, I., *El engaño de un capitalismo aceptable* (Santander 1982). GOMEZ CAMACHO, F., *Capitalismo versus socialismo. Análisis de una controversia*, en *MiscCo* 44 (1986) 463-483. Cf. FRANCH, J.J., *Economía a vuelapluma* (Madrid 1996).

optar por la implantación revolucionaria del socialismo», aunque hay que evitar la ilusión de que la buena voluntad es suficiente para implantar un socialismo democrático.

2. El capitalismo democrático

Desde los documentos pontificios y con la solución técnica podemos aproximarnos al análisis moral del capitalismo democrático en el que se pueden condensar los elementos económicos, políticos y culturales como ya había anunciado M. Novak. Se trata de un sistema económico de libre mercado; de un sistema político respetuoso con los derechos individuales a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad; y un sistema moral cultural pluralista en el más correcto sentido de la política liberal [52].

La dimensión antropológica que aparece en este modelo es similar al de la *Centesimus annus,* «donde no se trata de un hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre... en su realidad concreta de pecador y de justo». No está lejos del hombre de Locke, no es ni el esencialmente egoísta de Hobbes ni el altruista de Rousseau, sino el que forma parte de un conjunto de individuos racionales que, en su mayoría, son razonables y se debaten entre el egoísmo y el altruismo. Teniendo en cuenta que la ética es una dimensión inseparable de toda actividad humana, en el caso de la economía «la ética es la ciencia que señala las condiciones de equilibrio y estabilidad a largo plazo de los sistemas económicos» [53].

El resumen, el capitalismo deseable para el futuro ha de fundarse en una concepción del hombre en la que se integren armónicamente los diversos aspectos —políticos, éticos, culturales y económicos— de la actividad humana.

3. Soluciones antropológico-liberadoras

Pero «no se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los

[52] TERMES, R., o.c., 179-180.

[53] ARGANDOÑA, A., «Trabajo, economía y ética», en *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»* (Madrid 1987) 297.

derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» (GS 65).

Algunos han creído favorecer desde el cristianismo un sistema económico sobre otros o al menos la posibilidad de presentar una alternativa. Unos han llegado a afirmar que con las orientaciones de la Doctrina Social de la Iglesia podría crearse un «orden social cristiano». Otros creen poder crear un sistema alternativo a los modelos capitalistas y colectivistas [54]. Algunos tratan de analizar, comparando con los valores cristianos, qué sistemas pueden ser aceptados y cuáles no. Juan Pablo II tercia en la cuestión afirmando que la Iglesia «no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo... La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia» (SRS 41).

Antes de elaborar la solución antropológico-liberadora y la utópica conviene establecer algunos elementos de juicio:

1.º No todos los sistemas económicos son igualmente aceptables desde el campo de la ética. En ocasiones unos favorecen unos valores humanos y otros favorecen otros.

2.º Los sistemas económicos son medios e instrumentos para conseguir unos fines últimos. La valoración moral, por tanto, se hace desde una moral de fines.

3.º Es preciso aceptar los cambios positivos que llegan desde sistemas injustos. No obstante, sus aportaciones positivas no justifican ni legitiman su existencia.

4.º Una estructura económica no cambia de forma inmediata. Por ello, es preciso valorar las reformas a corto y a medio plazo como programa de cambio radical del sistema injusto.

Una de las soluciones ha sido presentada por «Cristianos por el Socialismo» (CPS), conscientes de que muchas de las realizaciones históricas del socialismo son incompatibles con el cristianismo. No obstante, retoman de este idealismo los siguientes valores:

Se apoyan en imperativos de justicia desde la creencia en el Dios de Jesús como el Dios de los pobres. Este estilo es crítico y ha de estructurarse dentro de una sociedad dividida en clases. Por esto reivindican un pluralismo en la Iglesia, ya que la fe no impone una opción concreta de tipo político o social.

[54] UTZ, F., *Entre el neoliberalismo y neomarxismo. Filosofía de una vía media* (Barcelona 1977).

Nuestro interrogante principal a este tipo de vida socioeconómica es el siguiente: ¿esta tríada de valores no están suficientemente presentes en la Doctrina Social de la Iglesia? De lo contrario, los CPS deben explicar bien qué entienden por «el Dios de los pobres», por sociedad de clases y por el pluralismo político.

La solución liberadora propondría un diálogo entre el cristianismo y el socialismo en torno al humanismo, el uno como humanismo trascendente y el otro autónomo para afrontar a favor del hombre el cambio social que está siendo provocado por la revolución tecnológica y la internacionalización, un cambio tan profundo como el que se produjo con la revolución industrial. Como afirma A. Schaff, «entre las fuerzas concurrentes en la construcción de un nuevo orden social no se puede infravalorar el potencial del cristianismo. Hoy se impone ir más allá del viejo marco del diálogo entre la izquierda y el cristianismo. Se impone una colaboración concreta en la lucha por unos objetivos comunes» [55]. La colaboración adquiere una importancia decisiva en la lucha por un nuevo orden social.

Ante los cambios históricos y económicos que se están produciendo a nivel mundial se exige la colaboración ecuménica entre todos los humanistas. En este sentido, sería de desear que los socialistas posmarxistas se abriesen a recoger motivaciones, experiencias de compromiso social, reflexiones sobre las grandes cuestiones éticas, propuestas de políticos solidarias y afirmación de nuevos valores provenientes del mundo católico [56].

Otra solución viene presentada por la teología de la liberación. Es difícil hacer un esquema del futuro económico de una sociedad dirigida por el ideal de la teología de la liberación, ya que son varias sus concepciones:

La novedad y la originalidad de la teología de la liberación está en ser una lectura de la realidad socioeconómica existente. No tanto de crearla, ya que el teólogo de la liberación ha hecho de antemano una opción política y ética «por ver la realidad a partir de los pobres, analizar los procesos en interés de los pobres y actuar en la liberación junto con los pobres». Pero la teología de la liberación debe cuidar de no identificar el concepto bíblico de «pobre» con el concepto marxista de clase.

La solución de la teología de la liberación tiene su origen en la doctrina económica del estructuralismo económico hispanoamericano, puesta al descubierto con una mediación socioanalítica, que pronto adquiere adherencias marxistas. Esta teoría sostiene que los causantes esenciales de la pobreza de los países del Sur eran los

[55] SCHAFF, A., *Humanismo ecuménico* (Madrid 1993) 47.
[56] Cf. GARCÍA ANDOAIN, C., o.c., 392.

opulentos países del Norte que manipulaban en su favor la relación real de intercambio. Aunque es verdad que el estructuralismo económico hispanoamericano influye también en los documentos del CELAM y en el documento «sobre la deuda externa» de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» [57].

4. Soluciones utópico-ideales [58]

Hay otras soluciones «utópicas» que critican tanto la propuesta de la teología de la liberación como la de Cristianos por el Socialismo. En este contexto, la ética cristiana ha de ponerse a favor de los oprimidos. Desde esta ladera se han de transformar los criterios, medios y estructuras de los sistemas económicos injustos. La opción preferencial por los pobres da «primacía al ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia» (SRS 42). Esta actitud incluye las responsabilidades individuales y sociales implicando a los mismos organismos internacionales. Todo estará sometido al principio que afirma que «los bienes de este mundo están originalmente destinados a todos». Esta solución busca la creación de sistemas económicos que revisen los criterios de propiedad desde su función social. Los principios de la revolución socioeconómica propia de las soluciones utópico-ideales son los siguientes:

— Suspensión de las diferencias causadas por la propiedad privada. Propone límites a la propiedad privada aunque admite su legitimidad.

— Se ha de dar un paso de trabajo laborioso al ocioso. Para ello ha de ser un trabajo elegido libremente.

— Los ingresos a recibir han de ajustarse solamente a sus necesidades.

— Los objetivos de la revolución económica han de ser la igualdad, la fraternidad y la libertad.

— La justicia social que nace de todo esto no tendrá sentido si la sociedad no se ve interpelada por la caridad-ágape.

Asimismo, el proceso de reforma del sistema internacional de comercio, la reforma de sistemas monetario y financiero mundial, la cuestión del intercambio de tecnología, la necesidad de una revisión de las estructuras de las organizaciones internacionales existentes

[57] GONZÁLEZ MONTES, A., *Teología Política contemporánea*, o.c., 132 y 142ss.

[58] MARTÍN PALMA, J., *Teología radical de la liberación* (Madrid 1985). Cf. COHEN, M., «Éthique Charismatique et esprit du capitalisme avancé: essai sur le mouvement charismatique catholique français», en *Social Compass* 40 (1993) 55-63.

(SRS 43) son retos que dejan abierta la cuestión sobre la licitud moral de los actuales sistemas económicos.

Las soluciones utópico-ideales piden unas *actitudes antropológicas* en todas las opciones que se propongan de cara al futuro. Enumeramos brevemente las siguientes:

1.ª Actitud capitalista recuperable. Se reconoce en la ética cristiana que el mercado y la empresa son positivos siempre que estén orientados al bien común y que los trabajadores se sientan tan partícipes de la empresa que puedan ejercitarse en su inteligencia y libertad.

2.ª Actitud socialista recuperable. En cuanto alternativa crítica al capitalismo ha logrado que éste fuera menos inhumano de lo que es esencialmente. Por otra parte ha mantenido la esperanza a multitud de países pobres de la tierra y, según algunos [59], sigue siendo la fuerza que haga organizar una salida justa a las situaciones inhumanas del tercer mundo.

3.ª Actitudes éticas básicas. En primer lugar, ha de tenerse en cuenta que el hombre es el autor, centro y fin de la vida económica (GS 63). Por ello las instituciones económicas han de dar prioridad a lo humano. En segundo lugar, el destino universal de los bienes aporta a la propiedad una función social (SRS 42). En tercer lugar, nace una actitud preferencial por el pobre. La justicia de los sistemas económicos hay que medirla por los efectos positivos que surten en favor de los pobres de la sociedad.

4.ª El reto de la solidaridad. La solución auténtica ha de tender a crear una comunidad mundial mediante el ejercicio de la fraternidad y de la solidaridad. El reto de la solidaridad se define por la búsqueda de un humanismo cuyas características son las siguientes: teocéntrico a la luz del misterio de la Redención (SRS 31); presente en la historia (SRS 32); respetuoso con los derechos humanos (SRS 33); comunitario, donde se reafirme la primacía del hombre sobre la sociedad (SRS 42 y 44); interrelacional y unitario, en el que se respete la unidad de los pueblos frente a la confrontación (SRS 40); cultural, con una nueva cultura del trabajo, del progreso y de la distribución de los bienes (SRS 29).

5.ª La opción preferencial por los pobres. Esta ha de ser efecto de una decisión personal y colectiva. El punto raíz es personal, el punto de llegada es personal y colectivo en cuanto contempla los pobres como individualidades y como aquellos que sufren las consecuencias de la acción de unas estructuras planetarias que en ocasiones son estructuras de pecado.

[59] BOFF, L., *La implosión del socialismo autoritario y la teología de la liberación*, en *SalTer* 79 (1991) 321ss.

La encíclica *Centesimus annus* y la *Sollicitudo rei socialis* son claras en la exposición de esta opción. Aquélla la contempla en el marco de la mundialización de la economía en cuanto «hoy se está experimentando ya la llamada economía planetaria, fenómeno que no hay que despreciar, porque puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar» (CA 58). Para ello, esta encíclica propone:

— La creación de «adecuados órganos internacionales de control y de guía válidos que orienten la economía misma hacia el bien común, cosa que un Estado solo, aunque fuese el más poderoso de la tierra, no es capaz de lograr».

— La concertación y la búsqueda de igualdad: «Es necesario que aumente la concertación entre los grandes países y que en los organismos internacionales estén igualmente representados los intereses de toda la gran familia humana».

— Atención a los más débiles, y que «a la hora de valorar las consecuencias de sus decisiones, tomen siempre en consideración a los pueblos y países que tienen escaso peso en el mercado internacional y que, por otra parte, cargan con toda una serie de necesidades reales y acuciantes que requieren un mayor apoyo para un adecuado desarrollo» (CA 58)

Se puede decir que de las soluciones utópicas se han apartado tanto cristianos como economistas Nos referimos al manifiesto firmado por varios economistas en 1988 dirigidos por el premio Nobel de Economía K. Arrow:

> «Es necesario que los ciudadanos y los responsables políticos opten y voten, a sus niveles respectivos, electorales o parlamentarios, gubernamentales e internacionales, nuevas leyes, nuevos presupuestos, nuevos proyectos y nuevas iniciativas, que sean inmediatamente puestos en práctica para salvar a miles de millones de hombres de una deficiente alimentación y del subdesarrollo, y de la muerte por hambre a centenares de millares de seres de cada nueva generación»

INDICE ONOMASTICO